

چاكلين روز

القضية الصهيونية

ترجمة : محمد عصفور

تقديم : محمد شاهين

نشأت فكرة الكتاب "من رغبتي في فهم القوة الكامنة وراء النظرة السائدة في إسرائيل لنفسها بصفتها أمة. وهي رؤية مؤثِّرة وخطيرة في آن". ومن مدخل الليبرالية تلج المؤلفة دروب الصهيونية المعقدة من منظور علم النفس. ومن خلال طرح أسئلة عليها تتمنى أن تؤرقها حتى لا تصبح قادرة على النوم.

إن البعد النفسي حول موضوع الكتاب. والوثائق القيمة المقدمة من شاهد من أهلها: يشهدان للمؤلفة بأنه لم يتطرق أحد بمثل هذا العمق والشفافية حول الموضوع نفسه كما تطرقت چاكلين روز. ومن هنا فالكتاب يشكل إضافة نوعية تدعم البعد السياسي والتاريخي والديني وغيرها من الأبعاد المختلفة التي استثمرت فيها الكاتبة تخصصها الأكاديمي بكفاءة عالية.

القضية الصهيونية

المركز القومى للترجمة
المشروع القومى للترجمة
إشراف: جابر عصفور

- العدد: ١١٢٧
- القضية الصهيونية
- جاكلين روز
- محمد عصفور
- محمد شاهين
- الطبعة الأولى ٢٠٠٧

هذه ترجمة كتاب :
The Question of Zion
By
Jacqueline Rose

شارع الجبلاية بالأوبرا - الجزيرة - القاهرة ٢٧٣٥٤٥٢٦ - ٢٧٣٥٤٥٢٤
EL Gabalaya st. Opera House, El Gezira, Cairo

القضية الصهيونية

تأليف : چاكلين روز

ترجمة : محمد عصفور

تقديم : محمد شاهين



٢٠٠٧

بطاقة الفهرسة

إعداد الهيئة العامة لدار الكتب والوثائق القومية

إدارة الشئون الفنية

روز ، چاكلين

القضية الصهيونية ، تأليف : چاكلين روز ، ترجمة : محمد عصفور،

تقديم : محمد شاهين ، ط ١ - القاهرة : المجلس الأعلى للثقافة ، ٢٠٠٧

٢٩٦ ص ، ٢٤ سم المشروع القومي للترجمة

١ - القضية الفلسطينية ٢ - الصراع العربي الإسرائيلي

أ - العنوان ٣٤١,٥

ب - السلسلة

رقم الإيداع ١١٧٧٧ / ٢٠٠٧

الترقيم الدولي : I.S.B.N - 977- 437 - 352 - 9

طبع بالهيئة العامة لشئون المطابع الأميرية

المحتويات

" ما عاد بوسعنا بعد هاملت وعطيل والملـــك لـــير أن نـــدعي أن الإنسان حيوان يبحث عن اللذة ويبتعد عن الألم ، ولكنَّ هذا الادِّعاء لا يزال يُسمع لدى الأمم ... ونحن لا نسلِّم بأن علي الأمَّة أن تقول، كما يقول هامْلت ، إن في قلبها صراعًا لا تخلد إلى النـــوم ، أو أن تعمل علىَ تدمير العالم كما يفعل كلٌّ من عطيل والملك لير ".

ربِكا وِسْت ، حَمَلٌ وصَقْرٌ رماديٌّ : رحلةٌ عبر يوغوسلافيا (١٩٤٢)

Rebrcca West, Black Lamb and Grery Falcon : A Journey through Yugoslavia (1942)

في ذكرى إدوارد سعيد (١٩٣٥ – ٢٠٠٣)

تقديم

حصلت چاكلين روز على الليسانس في اللغة الإنجليزية وآدابها من جامعة أكسفورد عام ١٩٧١، وعلى الماجستير في الأدب المقارن من جامعة السوربون عام ١٩٧٢، وعلى الدكتوراه في الأدب الإنجليزي من جامعة لندن عام ١٩٧٩. وهي الآن أستاذة كرسي في جامعة لندن. تتميز چاكلين روز عن سائر الأكاديميين المرموقين بأنها لم تحصر اهتمامها في الحقل الأدبي التقليدي، بل اتخذت من تخصصها في المراحل الجامعية المختلفة في الأدب الإنجليزي والأدب المقارن منطلقًا إلى حقول المعرفة المتعددة المتداخلة التي يثري بعضها بعضًا؛ سعيًا وراء معرفة لا غنى فيها عن الآخر، وهذا ما جعل چاكلين روز تحرز مكانة مرموقة في الأوساط الأدبية والثقافية والسياسية على المستوى العالمي؛ إذ إنها أصبحت تعرف بالأكاديمية الناشطة التي تسهم كتاباتها في القضايا الساخنة التي تهم العالم شرقًا وغربًا؛ فهي من أبرز كتاب اللندن ريڤيو أُف بوكس *London Review of Books* التي تعرف بمواقفها اليسارية، إذ يشارك في الكتابة في هذه المجلة الأسبوعية صفوة الكتاب من سائر أنحاء العالم، من مثقفين وأدباء وسياسيين ومؤرخين وكان على رأسهم الراحل إدوارد سعيد.

من كتبها شبح سلڤيا بلاث (*The Haunting of Sylvia Plath*) الذي صدر في طبعتين، الأولى لندن ١٩٩١ والأخرى جامعة هارڤارد ١٩٩٢، وحصل في العام نفسه على جائزة أحسن كتاب في النشر الفني (Fawcett Prize). وتعد سيلڤيا بلاث أسطورة في الشعر الحديث لما يكتنف

حياتها وشعرها من غموض، وهي عبقرية انتحرت قبل الأوان؛ لهذا فهي شخصية جدلية. وقد أقدمت چاكلين روز على هذه الدراسة متسلحة بعلم النفس؛ إذ إنها تؤمن بداية بضرورة الاستفادة من هذا العلم في شتى الدراسات المعرفية، بل أصبحت تتميز بهذا الاتجاه الذي أصبح يسيطر على جل دراساتها اللاحقة.

وتتميز هذه الدراسة عن الدراسات السابقة التي أحاطت الشاعرة بهالة الوجودية أنها تقدم دراسة سيكولوچية تلج من خلالها أعماق الشاعرة وتكشف عن العلاقة بين حياتها الداخلية المعقدة وشعرها الذي يتحدى بلغته كل مألوف مع أنه يوحي لنا بأنه يتحدث عن قضايا نعايشها في حياتنا اليومية. نقرأ القصيدة مثلاً ونشعر لأول وهلة أنها تخاطب القارئ مباشرة، لكنها تشيع فيه جوًّا من الغموض (ambiguity) يفوق رغبته في السيطرة على زمام أمور القصيدة، وتكون النتيجة أن شعر سيلڤيا بلاث يظل عسيرًا على الفهم، حتى على زوجها الشاعر المعروف Ted Hughes. ومن هنا تأتي أهمية دراسة چاكلين روز التي أثارت جدلاً عنيفًا عند زوجها الشاعر وقد نعت النقاد هذا الكتاب بأنه إنجاز عبقري.

أما الكتاب الآخر فهو "أشكال التخيل" ١٩٩٨ (*States of Fantasy*) وفيه تدرس چاكلين روز العلاقة بين كل من الأدب والثقافة وعلم النفس، معرجة على صلح أوسلو عام ١٩٩٣ وتحرر إفريقيا الجنوبية عام ١٩٩٤ كحدثين بارزين اتخذت منهما مناسبة لتبين أهمية اللاوعي في الأدب والتاريخ؛ من أجل فهم الهوية العامة والهوية الخاصة عبر التحليل النفسي، وقد صف إدوارد سعيد الكتاب بأنه "جريء ومقنع"، أما تيري إيجلتون فقد ذكر أنه نتاج "عبقرية نادرة".

كذلك قامت بتحرير كتاب لمختارات من كتابات فرويد (٢٠٠٤) تشمل سيكولوچية الجماعة وتحليل الأنا وموسى المصري وموسى صاحب الرسالة

السماوية الموحدة وهو-كما نعلم- موضوع طرقه الراحل إدوارد سعيد في آخر أيامه، ويشتمل الكتاب على مقدمة قيمة. أما روايتها Albertine (٢٠٠٢) فهي رواية تجمع أكثر من جنس أدبي بل نشعر عند قراءتها أنها عدة روايات في رواية واحدة.

والكتاب الذي أود أن أخصه بالذكر في هذه المقدمة هو "عدم القدرة على النوم" (*On Not Being Able to Sleep*) الذي ظهر عام ٢٠٠٤، وهو مجموعة مقالات في الأدب والتاريخ والسياسة ماضيًا وحاضرًا تتعامل معها من خلال تحليل علم النفس. وقد وقعت على مقالة في هذا الكتاب بعنوان " فيرچينيا وولف وموت الحداثة" أعتقد أنها خير تقديم للكتاب الذي نحن بصدده وهو "القضية الصهيونية". إن المقالة تقوم بعرض مكثف للغاية لمثال من الأدب الصهيوني يتمثل في قصة كتبها زوج فيرچينيا وولف، وقد آثرت أن أتحدث عنها بالتفصيل لاعتبارها قصة قصيرة للقصة الكبيرة التي بدأت برواية هرتسل: "الأرض القديمة الجديدة" ١٩٠٢ التي تشتمل عليها "القضية الصهيونية" واستمرت بقصص مماثلة ما زالت تروى وتكتب إلى يومنا هذا.

هذه العجالة تبين كيف أن چاكلين روز تقتفي في منهجها آثار إدوارد سعيد الذي قدم للمثقفين في العالم مثلاً يحتذى من حيث إن الأدب وحتى الأدب المقارن ليس برجًا عاجيًا يطل الأديب على العالم من أعلاه. والمعروف أن إدوارد سعيد كان أول من أطاح بأسطورة البرج العاجي عندما قدم للعالم أطروحة "العالم، النص والناقد" عام ١٩٨٣، مبينًا أنه لا وجود للأدب منفصلاً عن العالم الذي ينبع منه أصلاً ويعود إليه بعد ذلك، أي أنه استبدل نظرية الفن للفن التي تؤدي إلى التوقف عند الجماليات في الأدب، وهو لا ينكر قيمة الجماليات ولا

دورها، ولكنه يؤكد أن نشاط الأدب أو المثقف يجب أن يخرج إلى العالم ويمتد إلى مشاكله في كل مكان وزمان.

إذن تقع چاكلين روز تحت تأثير إدوارد سعيد، ليس فقط في تخصصها وهو الأدب الإنجليزي والأدب المقارن، بل إنها انضمت إلى ركب النشطاء المثقفين. وهي تعترف بفضل إدوارد سعيد عليها حتى في كتابها "المسألة الصهيونية"؛ إذ إنها تقر أن العنوان أصلاً مستمد من عنوان كتاب إدوارد سعيد "المسألة الفلسطينية"، وهي لا تكتب كتابًا مكمِّلاً ولا كتابًا مناهضًا؛ إذ إنها تأمل أن تعرض المسألة الصهيونية من وجهة نظر كاتبة يهودية مثقفة تشارك مثقفي العالم اليساريين الذين يدعون إلى التحرر من أية هيمنة استعمارية. وقبل الخوض في بعض تفاصيل هذا المؤلَّف، أود أن أذكر شيئًا عن العلاقة الحميمة بين چاكلين روز وإدوارد سعيد؛ إذ إنها تعترف أن الكتاب ولد أصلاً من رحم هذه العلاقة.

قابلت چاكلين روز لأول مرة في مؤتمر عقد صيف ١٩٩٩؛ بمناسبة بلوغ أستاذتي چليان بير سن التقاعد، ودُعيت إلى المؤتمر كل من جامعة كمبردج، الجامعة التي تقاعدت فيها الأستاذة، وجامعة أكسفورد التي تخرجت فيها الأستاذة. طلبت من چاكلين روز أن تقدم مساهمة لكتاب تكريمي كنت في صدد إعداده لتقديمه لصديقنا المشترك وصديق العالم والنص والناقد، وعندما اقترحت عليها أن تقدم الإسهام في أسرع وقت يناسبها حتى يصدر الكتاب قبل رحيل إدوارد سعيد، ردت بشيء من الانفعال العاطفي قائلة ما ترجمته بالعربية: "بعد الشر، لقد مضت عشر سنوات على مرضه ونحن نخشى رحيله عنا ولكن الله مد في عمره وسيمد في عمره الكثير"؛ ووضعت يدها على الطاولة الخشبية التي كانت أمامنا متعوذة، وفي النهاية وافقت أن تكتب مقدمة للكتاب الذي رحل صاحبه عن العالم جميعًا قبل الأوان، ولكنه لم يرحل عن النص.

ذكرت لي جاكلين روز بعد صدور الكتاب أن إدوارد وعـــدها بحـــضور محاضراتها (التي هي أصلاً فصول الكتاب قبل نشره) والتي دعتها جامعة برنـــستون لإلقائها في خريف ٢٠٠٣، وأنه سيأخذ إذنًا من طبيبه الذي كان مقررًا أن يكون تحت رعايته في ذلك الأوان، لكن القدر كان يقف بالمرصاد؛ إذ إنه تـــوفي قبـــل أسابيع من الموعد، ومن الواضح أن إهداء الكتاب إلى إدوارد ســـعيد تعـــبير عـــن ذكرى المناسبة، وكم عبرت الكاتبة عن أسفها وهي تقول إن حضوره كان سيثري النقاش؛ ومن ثم سيزيد من قيمة الكتاب.

وفي نهاية المقدمة، تشرح جاكلين روز كيف أنها اختارت عنوان الكتـــاب تكريمًا لكتاب الراحل "القضية الفلسطينية"(١٩٧٩) ثم تتابع الحديث قائلـــة إنهـــا متأكدة أن إدوارد سعيد لا يوافق على كل ما يجيء في كتابها، مـــع أن الكتـــاب يستقي مصدره ولو جزئيًا من إصراره الذي غالبًا ما يتجاهله الناس، ألا وهو أنـــه ليس بالإمكان أن يتعايش الفلسطينيون والإسرائيليون في دولتين متجاورتين، كـــل يحمل معاناته على حدة كمجتمع منفصل عن الآخر. (وقد كـــان إدوارد ســـعيد ينادي في البداية بدولة علمانية تضم الطرفين) لكن إدوارد ســـعيد، كمـــا تقـــول جاكلين روز كان يعتقد بوجود حاجة ماسة إلى فهم التماسك الداخلي في إسرائيل كأمّة ومحاولة استيعاب ما تعنيه الصهيونية لليهود- هذه الصهيونية التي خرجت إلى حيز الوجود من بطن الإرهاب الذي مارسه السلف وتبعهم الخلف في ممارسته ومن النشوة المنتصرة، كما تقول جاكلين روز نفسها.

ولا بد من وقفة هنا. أنا شخصيًّا لا أشك في العلاقة الودية بين جاكلـــين روز وإدوارد سعيد، وعلى سبيل المثال فقد كتبت في رثاء صـــديقها في صـــحيفة الجارديان أبلغ رثاء من بين مئات الآلاف من الكلمات الـــتي ظهـــرت في هـــذه المناسبة، وكان كل واحد يعرف بل يقدر أفكار الآخر حق التقدير، كمـــا هـــو

واضح من المراجعات التي ظهرت على صفحات المجلات الثقافية، لكن المشاركة في الرأي لم تكن بلا حدود؛ إذ كانت تحكمها طبيعة الانتماء الإيديولوجي عند كل منهما؛ الأمر الذي لا يمكن تجاوزه. الخط الأحمر عند إدوارد هو حرب ١٩٤٨ التي شردت الفلسطينيين؛ إذ يعتقد إدوارد سعيد أن هنالك جريمة ارتكبت في حق الفلسطينيين آنذاك من قبل الصهيونية، ومنذ ذلك الحين وإسرائيل تنعم باحتلال أرض غيرها من دون محاكمة فعلية لا من قبل الأمم المتحدة ولا من قبل العالم، وحتى عندما أدينت الصهيونية على أنها حركة عنصرية عام ١٩٧٥، قامت الدنيا و لم تقعد واحتجت صفوة رجال الفكر في العالم وعلى رأسهم **سارتر**.

ظل إدوارد سعيد على مدى عقود ثلاثة ونيف ملتزمًا مع صفوة المفكرين الغربيين الذين استطاع أن يجسر معهم الحوار ملتزمًا بثوابت القضية، وتنتمي جاكلين روز إلى هذه الصفوة الفكرية أمثال تشومسكي وبارنباوم وجورج شتاينر وغيرهم من الذين يلتقون مع إدوارد سعيد في محاور فكرية كثيرة أهمها أنهم يعترفون بحق الفلسطينيين ولكنهم لا يدينون الصهيونية بشدة، ولا يحملونها الوزر الأكبر مهما بلغ الالتقاء في وجهات النظر، وأكثر من ذلك، هو الصمت الذي يطبقونه أحيانًا حول حقائق التاريخ حتى لو كان المؤرخ من أهلهم. هذا مثلاً بني موريس يقول في كتابه "ولادة مشكلة اللاجئين الفلسطينيين١٩٤٧-١٩٤٨" (*The Birth of the Palestinian Refugee Problem 1947-1948*):"إن مذبحة دير ياسين على يد العصابات اليهودية كان لها أكبر الأثر من أي حدث آخر على تهجير المواطنين العزل، ليس فقط من القرى بل من المدن أيضًا، إذ إنها سببت بذعرها رحيل أكثر من ثلثي سكان فلسطين، كما أنها لم تكن مجرد هجمات من تلك العصابات، بل كانت خطة صهيونية مدبرة ومحكمة سلفًا لإخلاء فلسطين من سكانها الأصليين لتطهير أرض الميعاد من أصحابها". أي أن

تاريخ الصهيونية، كما يتضح من مئات بل من آلاف الوثائق، ليس جدليًا ولا يحتاج إلى أدلة ثبوتية ولا حتى إلى تحليل نفسي. وعندما كثرت الدراسات التي تدين الصهيونية وأصبحت متوفرة بجميع اللغات، اتجه البعض إلى التخلي عن دعم الصهيونية بالشكل التقليدي، وهنا يحضرني، بل يحضر الجميع، ما قالته جولدا مائير – وهو ما أصبح قولاً متداولاً:- من هم الفلسطينيون؟ متنكرة حتى لخلق الخالق المشترك بين الديانات.

وقد طلع علينا مؤخرًا من يدعون بالمؤرخين الجدد، وقبل سنوات قليلة وجه أحدهم اللوم إلى إدوارد سعيد على صفحات الملحق الأدبي لصحيفة التايمز بمناسبة ظهور كتابه عن فرويد وسيدنا موسى المصري لا الأوروبي مناقشًا فيه الصهيونية وتاريخها. يقول كاتب المقالة إن على إدوارد سعيد أن يتخلى عن منهجه في البحث في تاريخ الصهيونية الماضي، وأن يتجه بدلاً من ذلك إلى ما بعد الصهيونية، وكأن إدوارد سعيد كان في غفل عن اصطلاح -post الذي كانت له الريادة في اختراعه أصلاً. يضيف الكاتب قائلاً: "لندع ما فعلته الصهيونية وما جاءت به جانبًا ولنعاملها كتاريخ مضى وانقضى بكل بركاته وبطولاته وإنجازاته ولنتطلع إلى الأمام، إلى ما بعد الصهيونية"، ولكي يدعم الكاتب رأيه يقدم عرضًا كمثال يحتذى وهو كتاب "إلفس في القدس" *Elvis in Jerusalem* لكاتبه Tom Segev الذي ينشد السلام من دون تمجيد للصهيونية أو حتى التعرض إليها من قريب أو من بعيد. طبعًا مثل هذه الأطروحة لا تحتاج إلى إعداد رد مطول، فأبسط ما يمكن قوله هنا بالنسبة إلى الرد على قضية ما بعد الصهيونية وما قبلها هو: لماذا مازالت الدنيا تقوم ولا تقعد بالنسبة إلى الهولوكوست وتنفق الأموال على النصب التذكارية والمتاحف والمكتبات؛ إذ أصبحت دور النشر تتهافت على نشر هذا التاريخ؟ يقول إدوارد سعيد بكل بساطة: إن من واجب

البشرية، ونحن العرب جزء من هذه البشرية، أن نعترف بالمذابح وبشاعتها، لكن عليكم وعلى العالم أجمع أيضًا أن يعترف بما حصل بالمثل في فلسطين. هل التاريخ انتقائي إلى هذا الحد؟ أو هل بلغت الازدواجية هذا الحد من التمييز بين لون دم الآخر ولون دمنا؟! ينكرون مثلاً على إدوارد سعيد أن يكتب مقالة من ثلاث صفحات عن مذبحة دير ياسين، ولكنهم لا ينكرون إقامة أضخم المتاحف عن مذابح النازية في قلب واشنطن مثلاً!

ما أريد توضيحه هنا هو أن هنالك سقفًا لدى كل طرف من الطرفين لا يبدو تجاوزه سهلاً في المنظور القريب، وأن كاتبة مثل چاكلين روز تمثل أعلى درجة في هذا السقف مثل ما يمثل إدوارد سعيد مثل هذه الدرجة من جانبه، ويظل الفرق في أن إدوارد سعيد أعلى قامة على صعيد الفكر العالمي، وربما لا أبالغ إذا قلت إن إدوارد سعيد هو الذي ساعد على وجود نفر من الصفوة الفكرية يعرض عن التوجه الأرثوذكسي في الصهيونية. فمن توقع أن تسخر يهودية مثل چاكلين روز من أقوال الصهاينة المتعصبين أمثال جولدا مائير؟ وقد ذكرت لي چاكلين روز أنها قوبلت بعاصفة هوجاء من الجاليات اليهودية في أمريكا بعد إلقاء محاضراتها في برنستون، ووصفها عدد من اليهود المتعصبين بالخائنة لصهيونيتها؛ ويدل هذا على أن الصهيونية مازالت تتمترس وراء حصون التعصب الذي يكاد يكون غريزيًّا، مع أنها لم تنكر وجود الصهيونية كفكرة مجردة، بل حاولت أن تبرئها من أخطاء السلف والخلف معًا، علاوة على أنها قامت بدراستها وكأنها ظاهرة لها ذلك وجوهها وتطورت اتجاهاتها مع الزمن، وهي تدرسها وكأنها تدرس شخصية أدبية مثل سيلفيا بلاث وفيرجينيا وولف من ناحية سيكولوجية.

أدرك إدوارد سعيد مبكرًا أن من الصعوبة بمكان أن نتوقع من المفكرين الغربيين أن يتبنوا قضيتنا كما نريد، ولا شك أنه استطاع أن يؤثر في عدد من كبار

المفكرين الغربيين ويجعلهم بداية، في الأقل، يدركون ولو جزءًا من حجم الكارثة التي أوقعتها الصهيونية من دون أن يتوقع الكثير حتى من أصدقائه أمثال تشومسكي وبارنباوم وشاحاك (وهذا الأخير ربما تجاوز السقف المعهود أكثر من غيره بكثير).

وبعد، فعندما اقترحت على المجلس الأعلى ترجمة هذا الكتاب، لم يكن في نيتي أن أقدم كتابًا نصيرًا أو مناصرًا للعرب والإسلام كما هي العادة التي درجنا عليها؛ إذ كثيرًا ما تتجه النية إلى البحث عما يقف في صفنا أو يناصر قضيتنا نيابة عنا وكأننا ننطلق من مقولة بوش عندما كان يبحث عن حلفاء له في حرب العراق فقال: من ليس معنا فهو علينا. ربما يكون مُحقًّا في قوله هذا؛ لأن السياسة، كما قال والده عندما هُزِمَ في الانتخابات الرئاسية لدورته الثانية - قذرة لا تعرف ولا تتعرف على المبادئ؛ أى أن فكر المفكر أو المثقف (intellectnal) لا يمكن أن يتساوى مع براجماتية السياسي، ومهما كان المفكر برجماتيًّا، فلن تكون براجماتيته من فرع براجماتية السياسي؛ فالمفكر يحاور، والسياسي يناور، وبينهما ما صنع الحداد.

أقصد أنني أردت هذا الكتاب أن يكون مثلاً على ما تقدمه الصفوة أو حتى صفوة الصفوة الأكاديمية المثقفة الناشطة؛ وذلك من أجل التعرف إلى طريقة التفكير عند هذه النوعية من المفكرين وإلى الطريقة التي من خلالها تنظر هذه النوعية إلى الأمور التي تهمنا ومدى استجابتهم، أو نوعية استجابتهم لقضايانا؛ إذ إننا يمكن أن ننكر أن القضية برمتها أو في أصلها أكبر من حجمها السياسي الظاهر للعيان؛ وكثيرًا ما نظن أن من يكتب عن أية قضية خارج براجماتية السياسة لهو أقل شأنًا؛ ومن ثم تتجه الأنظار إلى السياسيين بدل غيرهم. وإن كان هذا ينسحب على العالم الثالث بما فيه عالمنا العربي، فإنه لا ينطبق بالمثل على العالم الغربي الذي تيسر فيه الديمقراطية نوعًا من الشراكة بين السياسة وغيرها، فتتقاطع أنواع المعرفة

ومناهجها؛ مما يؤدي، في النهاية، إلى قطع الطريق على أرباب الاحتكار في السياسة وإطلاق العنان لأصحاب الفكر؛ لينظروا إلى الأمور من منظارهم، ويـضعوها في ميزان قوتهم التي تختلف في نوعيتها عن قوة السياسة، باختصار ما يميـز ممارسـة السياسة في الغرب عنها في العالم الثالث، أن قوتها- مهما بلغت درجـة الهيمنـة منها- تترك هامشًا مرموقًا لأصحاب الفكر.

ومن أبرز تقاليد الديمقراطية الغربية، هو الفكر الليبرالي الذي ما زال يشكل مظلة التقاطع بين السياسة والفكر الحر، على الرغم من أنه لم يعد بالهالة نفسها التي توجته في القرنيْن الماضيين أو في القرن التاسع عشر على وجه التحديد. ومن دون الخوض في هذا المسار المعقد يمكننا أن نقول، ببساطة، إن الحوار أساس التعايش في المجتمع، وإن أية قضية مهما كانت شائكة فإنها قابلة للدخول في الفكر الليـبرالي؛ من أجل أن تكتسب شرعية البقاء والاستمرارية، ومن مدخل الليبرالية الغربية، تلج چاكلين روز دروب الصهيونية المعقدة وتختار لتقيمها علم النفس، وتفعـل ذلـك بتحليل ذكي مقنع، ومن قبيل الإنصاف فهي لا تفعل ذلك بقصد سياسي، بـل بقصد ليبرالي، إذا صح التعبير؛ إذ إنها تعتقد أن من حق الصهيونية عليها في الأقل، أن تخضع لمن فتح العالم الداخلي للبشرية على مصراعيه وهو فرويد (الفاتح الآخر - كما يقال - هو ماركس، فاتح العالم الخارجي).

وبعد صدور " المسألة الصهيونية " ذكرت لي چاكلين روز في حـديث معها أن مشكلة الإسرائيليين هي أنهم ينظرون إلى الصهيونية علـى أنهـا مـسألة عقلانية، والكلمة الإنجليزية التي استخدمتها هي (rational) في حـين أنهـا في أصلها وفصلها عكس ذلك (irrational) وهذا ملخص مفيد لموقف چاكلـين روز في جل كتاباتها بما فيها موضوع الصهيونية. ولكن لا بد من توضيح ما ذكرته الكاتبة عن اللاوعي أو اللاعقلاني، ودعني أقوم بتوضيح هذا الأمر من خلال مقالة

من مجموعة من المقالات التي أشرت إليها أعلاه بعنوان " عدم القدرة على النـــوم " وهو عنوان استعاري يوحي بأن الأسئلة التي يثيرها الكتاب في مجموعه تـــثير قلـــق القارئ ولا توفر له سبل النوم، وفي الكتاب يتقاطع العام بما فيه من سياسة وتاريخ مع اللاوعي الخاص، والأدب مع السياسة والتحليل النفسي وهكذا، وتحاول الكاتبة تأسيس علاقة هذا العالم مع الحداثة، مبينة الحدود القاهرة للمعرفة الـــتي ادعتـــها الحداثة عندما نخوض في مكونات تجربتنا الخاصة الحميمة وننتهي إلى أسئلة محـــيرة وكأننا نلهث وراء أسئلة تدهشنا بما يكمن وراءها من سر لا تتوفر لدينا معرفته.

هذه مقالة چاكلين روز بعنوان: " فيرچينيا وولف وموت الحداثة" ويوحي عنوان المقالة بأن الحداثة التي ادعت المعرفة احتضرت حتى أمام محـــاولات فرويـــد الغوص في أعماق النفس البشرية المظلمة؛ حيث المعرفة تنـــزلق في تلك الـــدروب من دون الوصول إليها.

وتروي لنا چاكلين روز أن باكورة دار النشر هوجـــارث (Hogarth Press) التي أسسها الزوجان فيرچينيا وولف وليناردو وولف - كانـــت قـــصتيْن قصيرتيْن، الأولى كتبتها الزوجة وعنوانها " البقعة على الحـــائط" " The Mark on the Wall" والأخرى " ثلاثة يهود " "Three Jews"، وعلى الرغم مـــن أن النصين كان لهما أكبر الأثر في تأسيس سمعة دار النشر، فإنهما بقيـــا إلى عهـــد قريب طي الإهمال، وأكتفي بالإشارة هنا إلى قصة لينارد وولف مع الإقرار بوجود علاقة قريبة بين القصتين.

الزمن هو ١٩١٧، إبان اشتعال الحرب العالمية الأولى. المكـــان مقـــبرة في بريطانيا. بينما يجلس اليهوديان على مقعد يبحثان فقدان إيمانهما بالديانة اليهودية؛ إذ إنهما يؤمان دار العبادة بدافع من التعود على الذهاب إلى الكنيس وكأن العملية

أصبحت لديهم طقسًا يمارسانه كل يوم سبت - يقول أحدهما للآخر: " أنا لست متدنيا البتة " طبعًا؛ إذ إنني لا أومن بشيء. وأنت لا تؤمن بشيء. جميعنا متشككون. أما اليهودي الثالث فهو حارس المقبرة وهو أكثر تشككًا من الاثنين فيقول: " لا نستطيع أن نصدق كل ما جاء في التلمود. طبعًا هنالك قوة ربانية على ما يبدو، ولكن من يستطيع أن يجزم بذلك؟ يمكن أن يكون موجودًا وممكن ألا يكون كذلك! لا أحد يستطيع أن يجزم. أما الآخرة فإني لا أومن بها، وليس على أحد هذه الأيام أن يؤمن بكل شيء. كانت الأمور مختلفة عندما كنت شابًا، إذ كان عليك أن تؤمن بكل شيء آنذاك". ويعلق المتحدث الأول على قول حارس المقبرة: " إنني أفكر في بني جنسنا وتقاليدهم وإيمانهم، كيف أن هذه الأشياء جميعها تختفي من حياتنا التي تحيط بنا وسط ما يسود العالم من تشكك "، ثم يعلق المتحدث قائلاً: " حتى حارس قبور اليهود فقد إيمانه"، وتعلق چاكلين روز قائلة: إن هذه القصة هي قصة اليهودي المعاصر المعُلّق بين نوعين من عدم الانتماء: الأول عدم انصهاره (assimilation) في البيئة التي يعيش فيها وهي هنا البيئة البريطانية، والآخر فقدانه الإيمان، الذي لو ظلت روحه تسري في عروقه لما شعر بهذا الرفض من البيئة الإنجليزية المحيطة به .. يقول الراوي : " إنه لأمر عجيب أن يحصل هذا على مرأى من زهر أشجار التفاح والسماء الزرقاء" .

وتضيف چاكلين روز : وعلى الرغم من كل ذلك، فإنهما ما زالا منتميين؛ إذ إن وعد بلفور الذي صدر في العام نفسه الذي كتبت فيه القصة يجعلهما، كما يقول الراوي، ينتميان إلى فلسطين، وإن انتماءها مازال مستمرًا؛ إذ إن هذا الانتماء، كما تلاحظ چاكلين روز، ينسحب على السواد الأعظم من اليهود في ذلك الحين، ومن دون أن يكون دافعه قوميًا أو دينيًا؛ إذ إن هذا الانتماء

تقلص إلى يهودية "Jewishness" لم يبق منها إلا ما هو خارجي من ملامح الوجه، والأنف وما إلى ذلك.

يقول الراوي: "نحن يهود في هذه الأيام فقط بملامحنا الخارجية"؛ لهذا تعرف اليهوديان إلى بعضهما بعضًا أمام اليهودي الثالث، حارس المقبرة، بما كان واضحًا على وجوههما من ملامح دامغة تشير إلى أنهم غرباء على السماء الإنجليزية.

وهنا تقتبس چاكلين روز من القصة ملامح اليهودي التي تميزه عن سائر البشر معلقة: إنها صورة يهودي واضحة في ذهن غير يهودي. تؤكد چاكلين روز لنا أنها بدأت بالحديث عن هذه القصة؛ لأنها تركز بشكل قاطع على الصراع الدرامي الذي نشأ عند اليهودي بسبب فقدانه الإيمان الذي أدّى به إلى أن لا يجد مكانًا يهرع إليه غير فلسطين، وأكثر من ذلك، فإننا يمكن لنا أن نجد صورة موازية لهذا الصراع للتشكك عند اليهود في ما كتبه فرويد عن الموضوع في الوقت نفسه تقريبًا الذي صدر فيه وعد بلفور؛ إذ إن مقالته عن الحداد والميلانيخوليا (Mourning and Meloncholia) تعرض خلفية الحزن (to grieve) ولا يفوت الكاتبة أن تذكر: إن السنة التي صدر فيها وعد بلفور تؤرخ الالتفاف اليهودي حول المعتقد الديني. وتذكرنا الكاتبة بمغزى المكان الذي يجري فيه الحدث، إنه بين القبور وليس مقابل أشجار التفاح المزهرة.

أما نهاية القصة فلا تخلو من المفارقة. يعبر حارس المقبرة عن اشمئزازه من يهودي تزوج من خارج بني دينه، تعلق چاكلين روز: إنه لا يوجد أبشع من أن يستغني صاحب الإيمان عن إيمانه، كذلك تعلق بين هلالين: (إن لينارد اليهودي تزوج من فيرچينيا الإنجليزية). والمعروف أن فيرچينيا ابنة الكاتب الإنجليزي

المشهور ليزلي ستيفن الذي توفي ١٩٠٤، وهو الذي أسس أشهر معاجم السيرة البريطانية (DNB).

وفي محاولة لاستخلاص مغزى القصة تخبرنا چاكلين روز أن ما يريد أن يقوله لنا لينارد وولف هو أن روح الإيمان المفقودة عند المتشكك حارس المقبرة مازالت فى لاوعيه، وأنه حتى لو فقد اليهودي كل إيمانه فإن روح الهوية اليهودية تنتقل عبر الأجيال على الرغم من أنف المتشكك، ويمكن القول إن هؤلاء اليهود في حالة حداد الآن (IN MOURNING) لكن هنالك شيء لا يستطيعون التخلي عنه وهو أن إيمانهم باقٍ معهم حتى لو ظنوا واهمين أنهم فاقدون له. ثم تعلق چاكلين روز قائلة: يمكن أن تقول لنفسك إنك لم تعد مؤمنًا، لكن شيئًا، وليكن اللاوعي، يعرف أكثر مما تظن، وبعبارة أخرى يحتاج الإيمان من أجل أن يستمر حتى في أحسن حالات التشكك ولو كان مجرد استمرار في اللاوعي، وشكلاً من أشكال الطوعية العمياء من حيث الارتباط بالأموات كهوية دالة على الشعور المشترك،كما هى الحالة فى مشهد المقبرة برمته.

ثم تستكمل چاكلين روز مقولتها بتتبع ما تعتقده بوجود علاقة مهمة مماثلة بين فقه كل من فرويد في مقالته " الحداد والميلانيخوليا" ولينارد وولف فى مقالته التي ظهرت في الوقت نفسه تقريبًا وهي "transience"، إذ يعتقد فرويد أن هاملت يحزن بنجاح، كما يعتقد أن الحداد لا يوفر علاقة بين نفسية شافية ومَنْ يحزن والموضوع الذي يدعو إلى الحزن مثل الميلانيخوليا التي لا تفصل بين الاثنين؛ لأن من يحزن يعرف نفسه في النهاية بموضوع حزنه حتى عند فقدانه والانفصال عنه. ويقول فرويد إن شبح الموضوع يقع ضمن إطار الأنا؛ لذلك يقول فرويد عبارته المشهورة وهي أن الحب يحمي نفسه من الفناء؛ لأنه يهرب إلى الأنا. وتتساءل الكاتبة عما يعنيه فرويد بالحداد كنقيض للميلانيخوليا عندما يقول: "لا

يعني فقدان الشيء إذا كان خارج دائرة الوعي " موضحة الأمر بأن الذي يحزن حدادا أنه يعرف ولا يعرف في آن واحد، مستشهدة بملاحظة فرويد الشهيرة التي مفادها: لا أحد يستطيع موت نفسه أو نفسها؛ فالحب لا يكون حبا لو كان باستطاعته أن يتأمل أمر وجوده، إن لم يكن أمر نهايته.

تختتم چاكلين روز قراءتها لكل من فرويد ولينارد وولف بتفنيد أطروحتهما التي تدعي القدرة على الوصول إلى معرفة اللاوعي - معلقة: إن المعرفة هي تلك التي تستبق طعم الجهل بنفسها أو هي تلك المعرفة التي تبدأ بتلميع هذا الجهل عند نفسها عند الوصول إلى حدودها، ثم تتابع القول: إن هذا النوع من الجهل بالمعرفة هو إحدى سبل وصف اللاوعى. وفي حالة وضع اللاوعي بشكل ما، فإنه يصبح من الصعب علينا، بل يصبح حتما خارج نطاق فرويد نفسه أن ننظم اتجاهات طرق الحركة في السير بين الحاضر والمستقبل والماضي، بين الأحياء والأموات، وتستشهد بصياغة نيكولاس إبراهام المعبرة متسائلة: كيف يمكن للهوية أن تحرر نفسها من آثار السلف الذين سبقوها، وإن كان الأمر جائزًا، فهل تظل الهوية في هذه الحالة هوية؟ وتخالف الكاتبة اعتقاد فرويد بأن الإنسان يشفى من الحداد (mourning) ومن اللاوعي مع الزمن وتدريجيًّا؛ وذلك بمؤازرة من طاقة عقلية تتبع الحزن؛ إذ إنها تعتقد بدورها أن الحداد مثل التاريخ لا نهاية له، ومن هنا تنشأ الحاجة إلى أفضل السبل لتقصي العلاقة بين حالتنا النفسية من جهة، وعلاقاتنا مع مستقبلنا السياسي وماضينا التي ضَلَّ لينارد وولف السبيل إليها؛ عندما حاول أن يربط بين قصته " ثلاثة يهود "، والمنظور الذي من خلاله يفقد اليهود الإيمان بالديانة اليهودية، ولا يجد حلاً لذلك إلا الهرب إلى فلسطين، وتؤكد أن الفزع الذي انتاب اليهود في الحرب العالمية الأولى نتيجة فقدانهم الإيمان بدينهم وشعورهم بعدم الانتماء إلى البيئة التي يعيشون فيها، لا يرتبط بضرورة الهرع إلى فلسطين،

وأن ما يذكرنا به (تتكلم باسم اليهود كيهودية) لينارد وولف من وجود هوية معلقة تجرنا طواعية إلى موطن الأجداد – لهو فعل يحمل في طياته ظلمًا تاريخيًّا لا مثيل له.

وأود من هذا العرض، كما أشرت أعلاه، أن ألفت النظر إلى هذا المنحى الذي يكاد يكون جديدًا في التعرض لقضية تعد من أعقد القضايا في العالم إن لم تكن أعقدها، وهي القضية التي ما زالت تشغل العالم شرقًا وغربًا من دون بارقة أمل للوصول إلى حل لها. هذا النقاش المركب لم تعهده القضية من قبل إذ كانت، في أغلب الأحيان، حكرًا على السياسيين، وفي أحسن الأحوال، حكرًا على المؤرخين والصحفيين. فما الذي يجعل أكاديمية بارزة تعد في طليعة الناشطين فكريًّا وثقافيًّا تدخل في حسابها الاهتمام بهذه القضية وتخرج عن خط السير المعتاد في الغرب؟ وتتركب خلفية النقاش عند جاكلين روز من عنصريْن رئيسيْن: الأول ما ورد ذكره أعلاه عن الفكر الليبرالي الغربي وحاضنته المدرسة البريطانية التي قدمت وما زالت تقدم لطلبتها مُذ نعومة أظفارهم تدريبًا صارمًا على النقاش، مرجعيته محاكاة الأمور برؤية ثاقبة، تتحرى الموضوعية من خلال البحث عن علاقة ذات مغزى بين فروع المعرفة المختلفة والوصول إلى حصيلة مقنعة للقارئ المتنور الذي لا ينفع معه الفكر البسيط أو المبسط. والعنصر الآخر وهو عنصر هجين، إن صح القول، دخل العنصر الليبرالي الذي كان يتمتع إلى زمن قريب بالبرج العاجي. والمعروف أن إدوارد سعيد كان له أكبر الأثر في تنشيط هذا العنصر، بل جعله مركبًا سياسيًّا في الثقافة العالمية، ولا يخالجني الشك أن جاكلين روز من بين الذين وقعوا تحت تأثير إدوارد سعيد؛ فهي، في خاتمة مقالها، تشير إلى الأجندة الخفية في قصة لينارد وولف عندما يقول إن عواقب الهرع إلى فلسطين تعود إلى الخوف على اليهودية التي تحرسها المقبرة؛ إذ لا فائدة من السماء البريطانية التي تظلها ولا زهر

أشجار التفاح. هذه قراءة جديدة لأدب لينارد وولف وزوجته. كذلك استطاعت جاكلين روز أن تشير إلى التناقض أو الازدواجية بين ما جاء به لينارد وولف في القصة وما ورد في كتابه الاستعمار والحضارة (Imperialism and Civilisation) الذي صدر بعد ما يقرب من عقد من الزمان (١٩٢٨) إذ يدعم فيه انتفاضة الشعب الفلسطيني إبّان الانتداب البريطاني. وتتساءل جاكلين روز : كيف يفعل هذا ثم يجعل اليهودي يهرع إلى فلسطين كملاذ روحي وحيد لليهود؟.

بينت القصيدة في خاتمة القراءة التي تقدمها جاكلين روز أن الهوية اليهودية المعلقة من الماضي والتي جرَّت اليهود الأوروبيين إلى فلسطين، تمثل فعلاً يحمل في طياته ظلمًا تاريخيًّا، وخصوصًا إذا كان من بين الذين اكتووْا بهذا الظلم. كم يتمنى القارئ على الكاتبة لو بدأت في تقديم التفاصيل، وقد فعلت ذلك بتفاصيل وافية خارج المقالة عندما شرعت فى التحضير للأطروحة برمتها، وهي القضية اليهودية (سأعود إلى ذلك لاحقًا).

ومن الواضح أن جاكلين روز توقفت عند هذا البيت من القصيد؛ لتذكرنا بعنوان مقالتها التي ترى لزامًا عليها من الناحية الفنية، فى الأقل، أن توفي به وهو موت الحداثة الذي يتخذ من قصتي الزوجين مثالاً توضيحيًّا مستعينًا بتحليل علم النفس عند فرويد.

ولو أردنا تبسيط العرض الذي قامت به جاكلين روز لقلنا إن الصهيونية التي تشير إليها الكاتبة باليهودية (Jewishnes) ربما كوجه آخر للعملة نفسها، هي من مخلفات الحداثة التي طلعت علينا في العقود الأولى من القرن العشرين، وهي الفترة التي سبقت الحرب العالمية بقليل، واستمرت إلى ما بعدها

بقليل، تلك الفترة التي ادعى فيها المفكرون والأدباء والفنانون اكتشاف المعرفة التي كانت ضائعة في دهاليز القرن التاسع عشر في العصر الفكتوري؛ هذا الاكتشاف يعني توجيه بوصلة البحث إلى داخل الإنسان بعد أن كان في السنوات الماضية لا يتعدى خارجه، إذن أصبحت الواقعية أمرًا يتعلق بالتعرف إلى ما هو غير معروف (unknowable) بعد أن كان منشغلاً بما هو واضح للعيان؛ ومن هنا اكتسبت قصتا لينارد وولف وزوجته هذه الأهمية؛ لأنهما توجها إلى المشاعر الداخلية الكامنة للشخصيات. ولا شك أن فرويد أصبح أداة قوية جدًّا استعان بها سائر الكتاب في البحث عن أسرار النفس البشرية؛ للتعرف إليها واكتساب معرفة جديدة كانت غائبة عنا، وعلى الرغم من كل التقدير الذي تكنه جاكلين روز لفرويد الذي تأثر به لينارد وولف في كتابة قصته، كما تبين لنا قراءة الكاتبة، فإن النتيجة التي تصل إليها هي أن ادعاء فرويد في الوصول إلى معرفة اللاوعي بجهد من العقل، هو ادعاء لا صحة له، وأنه يستحيل تعريف اللاوعي، وأن فرويد ربما غرر بكثير من الكتاب أمثال لينارد وولف الذي تخيل أن حل مشكلة اليهود الثلاثة (وهذا كما تشير جاكلين روز ينسحب على عدد كبير من اليهود في أوروبا) الذين أصبحوا من المتشككين (skeptics) بعد أن كانوا من المؤمنين – هو الهرع إلى فلسطين لاسترجاع إيمانهم من خلال الحصول على هوية أجدادهم التي فقدوها في أوروبا، وأصبحت، كما يشير الراوي في القصة، تحت وصاية حارس المقبرة، تعيش محتضرة في المقبرة البريطانية، لا تحت سماء بريطانيا، ولا حول أزهار أشجار التفاح فيها.

ولو أردنا أن نقدم مزيدًا من التبسيط لمقولة جاكلين روز، لقلنا إن فرويد في تحليله النفسي الذي كان جذابًا للغاية إبان كتابة القصة، قد غرر بطريقة غير

مباشرة بالكاتب الذي رأى أن اللاوعي بديل عن المعرفة أو بديل عن نفقدانها، وأن المشكلة لا تحتمل التفكير.

وهنا نتذكر ما يقوله حارس المقبرة ناصحًا اليهودي الآخر من أن التفكير الكثير في الأمور لمعرفة الأشياء يقود إلى الجنون (وهي أيضًا إشارة مبطنة، كما تلاحظ چاكلين روز، من الزوج إلى زوجته فيرچينيا وولف، كذلك لا بد أن نتذكر أن حارس المقبرة يضيق ذرعًا بذلك اليهودي الذي يتزوج من غير دينه). من كل هذا يريد لينارد وولف أن يقول لنا إن التشكك الذي يعني فقدان الإيمان لا يستطيع أن يقف في وجه اللاوعي الذي يبرز في الخفاء بماضيه الروحي مجتاحًا تشكك الحاضر الذي ظن صاحبه أنه استسلم إليه وانتهى إلى حاضر منفصل عن الماضي.

وفي اعتقادي أنه، من خلال هذا التبسيط، يمكننا أن نقول نيابة عن چاكلين روز إن وعد بلفور غرر باليهود أكثر من أي شيء آخر؛ إذ أغرى الذين اعتقدوا أنهم منشقون عن الديانة اليهودية وأصبحوا يظنون أنفسهم متشككين بأن يعودوا إلى ما ظنوا أنهم فقدوه من رشد، وأن الشفاء مما بدا أزمة التحول من الإيمان يتم في مصحة الأجداد بفلسطين، عبر التحليل النفسي لفرويد الذي كان يشكل في العقد الثاني من القرن العشرين أقوى مظاهر الحداثة.

وعودة إلى قصة فيرچينيا وولف نفسها، وهي "العلامة على الجدار" (التي آثرت أن أضعها جانبًا؛ كي يبقى التركيز على القصة الأخرى لعلاقتها المباشرة بالموضوع) – فإني أود أن أذكر ملاحظة تذكرها چاكلين في خاتمة القول، ألا وهي أن فيرچينيا وولف عاشت وماتت وهي تعاني من أزمة الانفصال بين الوعي واللاوعي وعجز الأول عن ضبط الثاني أو تفسيره أو حتى تحديده، وتعلّق چاكلين

روز: إنه لم يتوفر لدى الروائية في صراعها مع العقل وقدرته على المعرفة سوى بديل وحشي ألا وهو الانتحار، بعد أن فشلت في معرفة أسباب الحرب العالمية الأولى وأصبحت فيما بعد عاجزة عن تحمل نشوب الحرب الثانية، هكذا استشهدت الحداثة. وتريد چاكلين روز أن تقول لنا ذلك ولكن ليس بصريح العبارة. وهكذا نجد أنفسنا أمام قصتيْن لرائديْن من رواد الحداثة، أحدهما ظن أنه يعرف السبيل إلى النجاة فهرب من مقبرة الميعاد في بريطانيا إلى أرض الميعاد في فلسطين؛ ليعيش بهوية ما بعد الحداثة التي سيظل أمرها معلقًا إلى ميعاد مجهول. أما القصة الأخرى، فقد اختارت صاحبتها أن تموت مع الحداثة. وتوضح چاكلين روز ذلك من رواية فيرچينيا وولف *The Voyage Out*.

وبالطريقة نفسها التي قرأت فيها الأجندة الخفية لقصتي لينارد وولف وفيرجينيا وولف قرأت چاكلين روز أدب "القضية الصهيونية" وأدبياتها، ولا أريد هنا أن أتعرض إلى الكثير من الأمثلة التي أسبغت عليها الكاتبة ما أسبغته من أصالة وبصيرة نافذة في القراءة والتحليل؛ إذ جاءت هذه القراءة متحدية كل مألوف وكل مشبوه ومتحيز، وتوصلت بتحليلاتها الذكية إلى أطروحة شجاعة تنسجم مع صورة المثقف التي نادى بها صديقها إدوارد سعيد والتي يقول فيها: "اجهر بالحق في وجه السلطان" (أو السلطة Speak Truth to Power)، فكيف وهي تجهر بالحق في وجه أكبر ظلم تاريخي لا حد له؟، على حد قولها في نهاية المقالة السابقة.

وقبل الحديث عن تحليل هذه الأجندة التي ترد في الكتاب، أود أن يتذكر القارئ بعض عبارات چاكلين روز التي ترد في المقدمة فقط؛ للتأكد من موقفها الذي لا تلين له قناة، من دون أن تحسب حسابًا للمتعصبين والمعتدين من القدامى والمحدثين من بني جلدتها. تقول الكاتبة في مستهل كتابها: "إن القصة أو القصص التي سيرويها هذا الكتاب تتكشف أحيانًا تكشفًا مرعبًا بخطوط مستقيمة أحيانًا،

وبخطوط غير منتظمة فتسير على غير هدى في أحيان أخرى". كذلك تقول: "وقد جئت إلى هذا الموضوع بسبب انشغالي بإسرائيل-فلسطين لأنني امرأة يهودية، بسبب شعوري المتكرر بالفزع بما يرتكبه اليهود باسمي، وسيتضح مما يلي أنني أومن بأن خلق إسرائيل سنة ١٩٤٨ أدى إلى مظلمة تاريخية بحق الفلسطينيين لا تزال تنتظر الإحقاق... وعندما دعيت إلى برنستون تيسرت لي المناسبة للدخول في هذا التاريخ (تاريخ الصهيونية) لمصاحبة الصهاينة الذين خلفوا وراءهم أغرب سجل لما حلموا به وخافوا منه على أنفسهم، ومكنتني هذه الدعوة من الغوص فيما وراء الحاضر، مدفوعة بالاعتقاد الذي يثبته كل ما سأرويه هنا بأن الصهيونية هي مفتاح المأساة التي تتكشف فصولها كل يوم في حياة شعبي إسرائيل والفلسطينيين."

وفي موقع آخر تقول جاكلين روز: "ليست سياسات إسرائيل هي سبب العداء للسامية، ولكن ما لم تخضع إسرائيل للنقد، فلن تتوافر الفرصة لهزيمة ذلك العداء، إذ لا يمكن لأية دولة أن تتصرف من دون حساب بحجة الدفاع عن النفس. وكيف يتسنى لليهود أن يقيموا الحجة ضد العداء للسامية باسم حقوق الإنسان الشاملة ما لم يتحدثوا أيضًا عن الإساءة لهذه الحقوق على يد البلد الذى يدعي تمثيلهم؟" وتستطرد الكاتبة قائلة: "وعندما تكون الصهيونية في موقف الدفاع فقط، فإنها – شأنها آنئذ مثلما هو شأنها هذه الأيام – تكون عاجزة عن الاعتراف بأنها جزء فاعل من العالم الذي تحتج ضده".

وتختتم جاكلين روز استهلالها قائلة: "والصفحات الآتية تستلهم – بتركيزها على جانب واحد من هذه الدراما التاريخية – الفكرة المستمدة من التحليل النفسي والقائلة إن طريق التحول أن تبدأ أولاً وقبل كل شيء من معرفة الذات". وهكذا تفصح جاكلين روز عن منهجها الذي أشرت إليه في المقالة

المكثفة التي سبق شرحها، والتي يمكن اعتبارها مقدمة مكثفة لأفكار جاكلين روز المنهجية وتحليلها النفسي لا يقتصر على فرويد فقط؛ إذ إنها تستعين بعلماء نفس آخرين في هذا التحليل، ولا تتفق مع فرويد في كل شيء.

أما في الكلمة التي تلي الاستهلال في الكتاب وهي "عرفانًا بالفضل" فإنها تشير إلى ملاحظتين يجدر ذكرهما: الأولى تتعلق بالفيلم الوثائقي وعنوانه "العلاقة الخطرة: إسرائيل وأمريكا" الذي بث في آب / أغسطس عام ٢٠٠٢ على القناة الرابعة في "بي بي سي" في لندن، وقد كان إدوارد سعيد أحد البارزين في الفيلم. أما الملاحظة الثانية فتأتي في سياق الإهداء الذي تقدم فيه الكتاب " إلى ذكرى إدوارد سعيد " مشيدة به وبعلاقته القوية بالموضوع. هذه الملاحظة تتمثل في قولها: إن إدوارد سعيد لو كان على قيد الحياة فإنه لن يتفق مع كل ما ورد في الكتاب، وأود هنا أن أضيف إلى ما ذكرته سابقًا وأنبه إلى أن هذه الملاحظة لا تؤخذ كثيرًا على محمل الجد، وأن الكاتبة توردها ربما من قبيل التحرز، لا من قبيل التحفظ، ومن قبيل الكياسة في النقاش حول بعض التفاصيل، لا من قبيل الاختلاف حول جوهر الموضوع، ومن معرفتي بإدوارد سعيد شخصيًا، فإنه لا يمكن أن تنشأ بينه وبين شخص مثل جاكلين روز مثل هذه الحميمية لولا أنهما يتفقان على جوهر الموضوع مسبقًا، وكل ما نتوقع أن يقوله إدوارد سعيد في معرض نقده للكتاب، أن البعد التاريخي يستحق من الكاتبة اهتمامًا أكثر، لكن البعد النفسي الذي لم يتطرق إليه أحد بكل هذا العمق والشفافية غير جاكلين روز، يشكل إضافة نوعية تدعم البعد التاريخي والسياسي والديني وما إلى ذلك من الأبعاد المختلفة، بل تثبت أطروحة تلك الأبعاد؛ إذ إن الكاتبة تستثمر تخصصها الأكاديمي بكفاية عالية من الفهم. كذلك فإن هذا البعد أصبح جذابًا للغاية خصوصًا في التصنيف الذي ذاع صيته وهو ما بعد الحداثة الذي تطور فيه علم النفس بعد فرويد.

في "القضية الصهيونية" تتناول جاكلين روز كثيرًا من الأعمال الأدبية وغير الأدبية بطريقة مماثلة للطريقة التي تعاملت بها مع قصتي لينارد وولف وفيرجينيا وولف، فهذه مثلاً رواية "الأرض القديمة الجديدة" التي كتبها ثيودور هرتسل عام ١٩٠٢؛ وربما كانت مصدر قصة لينارد وولف، حيث يعاني فردريش ليفنبرغ، بطل الرواية، من الكآبة التي ترافقها الرغبة في الانتحار.

وبعد أن تقدم تلخيصًا للرواية المذكورة، تقوم جاكلين روز بالتعليق عليها، وتحليلها من خلال منهج علم النفس فتقول: "إن رواية "الأرض القديمة الجديدة" وثيقة مهمة من نتاج الخيال الصهيوني، ولكن ليس للأسباب التي اشتهرت من أجلها، أي ليس لأنها التحقيق القصصي لحلم لم يقدر لهرتسل أن يراه متحققًا، فقد كتبها وهو يمر بحالة وهنت عزيمته فيها؛ لعدم تقدمه في تحقيق الدولة اليهودية..." وتتابع جاكلين روز تعليقها بالقول: "الحقيقة أنه ليست هنالك دولة في الرواية، وكان هرتسل في ذلك متسقًا مع نفسه، وعندما سأله دوق بادن الكبير عن الأمر عشية لقائه مع القيصر عام ١٨٩٨ أجاب: "نريد الاستقلال الذاتي والدفاع عن النفس". والسبب في عدم نشوء نزاعات بين القوميات في الرواية، هو أنه ليست هنالك هوية محددة من حيث الجنس أو الثقافة أو الدين، أي ليست هناك أمة..." .

وربما يجدر بنا أن نقدم في هذه المقدمة وصف جاكلين روز لمؤسس الدولة اليهودية هرتسل كوثيقة دامغة لهذه الشخصية المريضة: "كان هرتسل يعاني من الكآبة، وكان أيضًا، كما لاحظ كاتب سيرته إيمس إيلون، من أكثر كتاب اليوميات إسهابًا. وهذا يعني أن الرجل الذي يعزى إليه، في أكثر الأحيان، فضل تأسيس الصهيونية المنظمة الذي أوقف حياته على دبلوماسية دولية فشلت في معظمها، ترك لنا إرثًا مزدوجًا: سياسة القوة ونافذة على النفس. وقد كتب إيلون

في مقدمته: "لم يترك كثير من الرجال المنغمسين في العمل قدرًا يماثل ما تركه هرتسل من الأدلة غير الواعية على ما يعانونه من الأمراض النفسية". ففي إحدى يومياته لعام ١٨٧٩- وكان في التاسعة عشرة آنذاك - كتب الآتي: "لدي ما يكفي للشكوى من التقلبات التي تصيبني، فآنًا تجدني وقد انتابني الشعور بأن سعادتي تطير بي إلى عنان السماء وآنًا تهبط بي الكآبة إلى الحضيض؛ لأوهم نفسي بعد ذلك بالأمل... ثم بالخوف من الموت الذي سرعان ما يرفضني. الألم هو الشعور الأساسي في الحياة". ويشبه تناوب حالات السعادة والكآبة هذه عند هرتسل بما كان يمر به شبتاي تسفي، الذي تنقل هو الآخر، حسبما يؤكد شولم، ما بين الكآبة والقدرة الخارقة للعادة على الرؤية (كان يقتبس قول أشعياء: "سأرتقي فوق أعالي السحاب" ويحس بأنه كان يطير حرفيًّا في الهواء). وقد روى هرتسل نفسه أنه كتب **الدولة اليهودية** وهو في حالة سكر ذهني. كان يعتقد أنه يفقد عقله: "لقد سيطر عليَّ الكتاب سيطرة تفوق حدود الوعي". وقد بدا لرجل التقاه في الشارع في فترة تأليف الكتاب أنه يشبه شخصًا يعاني من صدمة نفسية أو أبلَّ للتو من مرض رهيب. وقد كتب هرتسل : "ماشيًا، واقفًا، مضطجعًا في الشارع، جالسًا إلى جانب منضدة، في آخر الليل، عندما يجافيني النوم... الفكرة كلها تستغرقني الآن إلى درجة تجعلني أربط كل شيء بها، كما يربط العاشق كل شيء بمحبوبته". وعندما كان يفقد الثقة في أفكار كان هو نفسه يصفها بأنها "سخيفة، مغالى فيها، جنونية" كان يلجأ إلى الاستماع إلى موسيقى فاغنر. ولم تكن تساوره الشكوك فى صحة أفكاره، إلا عندما لا يكون في مسرح الأوبرا في باريس شيء من فاغنر. (هناك قصة موضوعة تقول إن عرضًا لأوبرا فاغنر في باريس حضره كل من هرتسل وهتلر، دون أن يعرف أحدهما الآخر، أو تكون له

عنه معرفة مسبقة، هو الذي أوحى لهرتسل بكتابة **الدولة اليهودية**، ولهتلر بكتابة **كفاحي**.)

والكتاب الذي بين أيدينا مملوء بمثل هذه الصور، صور الرواد الأوائل المرضية التي انتقل مرضها إلى الخلف، واستفحل المرض وأصبح بطشًا لم يسجل له التاريخ مثيلاً.

إن المشكلة في أصلها أوروبية، ونحن نعلم ذلك خير العلم، ونعلم أن أوروبا كانت السبب في خلق هذه المشكلة وفي تصديرها إلينا دون علاقة لنا بالمنشأ أو بالبضاعة، لكن الجديد في الأمر، هو هذا التعامل مع القضية والتوثيق المقنع الذي تقدمه شاهدة من أهلها هي چاكلين روز مستعينة بوثائق أيضًا هي - في غالبيتها - شاهدة على أهلها، لم يكشف عنها النقاب من قبل. ماذا بعد هذا التحليل النفسي لقضية تذكر چاكلين روز أنها تستعصي حتى على فرويد في تحليلها ونحن نقول: ربما تستعصي على خلف فرويد.

في منظومة ما بعد الحداثة - ولا يخفى علينا اهتمام چاكلين روز بها - تشكل الصهيونية منظورًا يظل فهمه معلقًا (Deferred) في الهواء، وفي زمن ما بعد الحداثة، الذي هو زمن من لا زمن له. ولا شك أن چاكلين روز تخشى على الصهيونية من نفسها وعلى غيرها من ممارساتها التي لا تجد حرجًا البتة من وصفها بالوحشية، والكاتبة تأمل بكل إخلاص وجدية أن تطرح على الصهيونية أسئلة تتمنى أن تؤرقها وتجعلها غير قادرة على النوم.

عندما حضر إسحق رابين إلى وادي عربة لتوقيع معاهدة الصلح مع الأردن عام ١٩٩٣ قال في خطابه: "لقد آن الأوان أن يعود المرء إلى بيته وينام قرير العين بعد أن كان في الماضي يعود من القتال مسكونًا ليله بأزيز الرصاص الذي أطلقه

على الغير؛ فيحرمه صدى الرصاص من نعمة النوم". ربما هذا ما تريد چاكلين روز مخلصة من الصهيونية أن تحققه، التعرف إلى الذات (وهي عبارتها المفضلة) ثم الاعتراف بما سببه رصاصها وسلاحها الفتاك بأشكاله المتطورة من مآسٍ عبر التاريخ غير المجيد، لكن السؤال الذي يملي نفسه علينا إضافة إلى الأسئلة الذكية التي تسألها چاكلين روز هو: هل تخشى الصهيونية على نفسها من التعرف إلى نفسها، والاعتراف بأفعالها حفاظًا على وجودها من رصاصة رحمة؟!

ملاحظة: المقتطفات التي تخص "القضية الصهيونية"، هي من ترجمة الصديق الدكتور محمد عصفور الرائعة.

محمد شاهين

استهلال

يتسبَّب انتحاريٌّ فى قتل تسعةَ عشرَ شخصًا من بينهم أربعة أطفال في مقهى يهودي عربي مختلط في حيفا عشية يوم الغفران في تشرين الأول/ أكتوبر من سنة ٢٠٠٣ ، وبينما يرسل أرييل شارون طائراته إلى سوريا ردًّا على ذلك، تمتلئ موجات الأثير الإسرائيلية بصوت غولدا مئير وهي تخاطب الإسرائيليين في حرب يوم الغفران قبل ذلك بثلاثين سنة ، وقد رُوي عنها أنها قالت في مقابلة صحفية: "إن إسرائيل لا تتحمَّل أية مسؤولية بسبب الحرب؛ لأن كل الحروب ضد إسرائيل لا علاقة لها بها" .(١)

تَشَكَّل هذا الكتاب في الأصل على هيئة ندوات عُقدت باسم ندوات "كِرِسچين غاوْس" في جامعة پرنْستُن في أيلول/سبتمبر ، سنة ٢٠٠٣ . ونشأ من رغبتي في فهم القوَّة الكامنة وراء النظرة السائدة في إسرائيل لنفسها بصفتها أمّة ، وهي رؤية مؤثِّرة وخطيرة في آن معًا . كيف بدأت هذه النظرة واستقرَّت استقرارًا لا رجعة عنه فيما يبدو ؟ فوجهة النظر التي عبَّرت عنها غولدا مئير واسعة الانتشار، وقد واجهتُ صيغةً قويَّة منها في پرنْستُن : إسرائيل بريئة من العنف الذي يرافق وجودها ، وليس هنالك في ما تقوم به الدولة ولا في تاريخ البلد ولا الصهيونية ما يمكن أن يفسِّره . ولكن حتى لو كنتَ تؤمن ، كما أومن أنا ، بأن الصهيونية نشأت من الرغبة المشروعة لدى شعبٍ مضطهد لأن يكون له وطن، فإن السؤال يبقى مطروحًا: ما ذلك الشيء الذي رافق ظهور هذه الأمة إلى الوجود، ورافق

ظهور الحركة التي أدَّت إلى ولادتها وجَعَلها وما يزال يجعلها تتنكَّر لأعباء تاريخها ويُعمي بصرها على هذا النحو الصارخ ؟

لقد غدا من المعتاد لدى نقّاد إسرائيل هذه الأيام أن يردّوا على متَّهميهم بمعاداة السامية بأن نقدهم ينصبُّ على الصهيونية وليس على الهوية اليهودية ، لكنَّ هذا الردّ يحوِّل الأنظار عن المشكلة ويؤدّي إلى الصمت ، كأن تلك هي نهاية المشكلة وما عاد بالإمكان عمل أيِّ شيء . وما يثير الاستغراب هو أن الصهيونية نفسها لا تكاد تُذكَر هذه الأيام على الرغم من أن إسرائيل نادرًا ما تغيب عن الصفحات الأولى من الصحف اليومية .

ونحن نقرأ في العدد نفسه من الصحيفة التي أوردت كلمات غولدا مئير خبرًا عن إنشاء أول العلاقات بين العراق "الجديد" ، عراق ما بعد الحرب، ورجال الأعمال العراقيين والإسرائيليين ، فقد أنشأ مستوطن إسرائيلي "متطرِّف في صهيونيته" علاقة قوية مع ابن أخي أحمد الچلبي الذي لم يَعُد محلَّ ثقة الأمريكيين بعد أن كان في يوم من الأيام الرئيس الجديد المفضَّل للبلد؛ وذلك للترويج للاستثمار في العراق (وهي خطوة يبدو أن لها صلات جيدة جدًّا مع البنتاغون)[٢]. وإذ أقرأ هذا الخبر يهتزُّ بَدَني عندما أتصوّر التعليقات المعادية للساميَّة التي سيثيرها إنشاء مثل هذه العلاقة ، ولكن تجذب انتباهي هذه الملاحظة ، فهذا المستوطن ، واسمه مارك زِل ، ظهر اهتمامه بإسرائيل في عقد الثمانينيات ، وانتقل إلى مستوطنة ألون شْڤوت في سنة ١٩٨٨ في بداية الانتفاضة الفلسطينية الأولى . فمن الحقائق الثابتة أن الهجرة إلى إسرائيل تزداد في أوقات الصراع العصيبة (ويصحُّ هذا القول على ما حدث في سنة ١٩٧٣، وعلى حركات الاستيطان في العشرينيات والثلاثينيات من القرن العشرين في فلسطين) ، ومع أن المستوطنة محاطة بالأسلاك الشائكة فإن عائلة زل تصرُّ على أنها مكان مثالي للأطفال، فقد روت مجلة ربة

العائلة اليهودية (Jewish Homemaker) عن هذه العائلة قولها: "إنها مثل بلدة صغيرة في [ولاية] آيوا [الأمريكية]" . وعندما زرتُ ألون شْفوت في صيف عام ٢٠٠٢ أثناء عملي على إنتاج فلم وثائقي عن إسرائيل وأمريكا للقناة الرابعة في إنكلترة، التقيت بكلٍّ من أيرُن وتمارا دويْچ اللذيْن كانا قد انتقلا إلى هناك من سْتاتِن آيْلَنْد [بمدينة نيويورك] قبل ما لا يزيد عن عامٍ واحد ، وقد طلبا منّا أن نستمتع بالمناظر أثناء ابتعادنا عن المستوطنة بالسيارة على طرق المستوطنات المحصَّنة ، وقد جعل شعورُهما ذلك بالرضا بينما كانت الدماء تُسفَك في كل مكان من تلك التجربة – تجربةً أقرب إلى السريالية . لم يكن الخطر عقبةً لهما هما أيضًا، فقد كان مقدَّرًا للأرض في الكتاب المقدَّس أن تكون لهما، وكان ذلك المقدور آخذًا في التحقُّق على الرغم من العنف، بل ربما بسببه .

إن الحاجة ملحَّةٌ إلى أن نفهم العقلية التي تتراوح ما بين أمثال عائلة زَل وعائلة دويْچ من ناحية، وغولدا مئير من ناحية أخرى. وأنا في هذا الكتاب، أحاول أن أسبر غور بعض المكوِّنات العميقة التي تشكِّل عالم الصهيونية الخيالي، دون أن أقصد استنفاد جميع نواحي الموضوع ؛ ذلك لأن هذا الكتاب لا هو بالتاريخ ولا بالعرض لمعالمه ، فهناك الكثير الآن من كتب التاريخ والعرض ، ومنها دراسات حديثة رائعة على رأسها دراسات المؤرخين الإسرائيليين الجدد الذين ظهرت كتاباتهم في العقد المنصرم – دراسات إيلان پاپ وبني موْرِسْ وتوم سغِف وآفي شلايم – أما أنا فهدفي مختلف ، وهو أن أفهم ذلك الشيء في الصهيونية الذي يستدعي مثل هذا الولاء الشديد الذي يبدو أن أصحابه غير مستعدّين للتخلّي عنه ، فقد كانت الصهيونية واحدة من أقوى الحركات الجماعية في القرن العشرين، وهذا أمر يتَّفق فيه كثير من أصدقاء إسرائيل وأعدائها ، ولكن على الرغم من أن إسرائيل من أقوى الأمم من الناحية العسكرية هذه الأيام، فإنها

ما تزال تختار أن تقدِّم نفسها على أنها في وضع المدافع عن النفس ، كما لو أن الضعف قوَّة ، وأن ضعفها هو أقوى قواها .

وفي كانون الأول/ديسمبر من سنة ٢٠٠٣، حكمت محكمة عسكرية في يافا على خمسة من الشباب الذين تقلُّ أعمارهم عن العشرين بالسجن لمدَّة عام واحد ، وهم يشكّلون جزءًا من مجموعة متنامية من الجنود الشبّان الذين يرفضون الخدمة في المناطق المحتَّلة، وكان هؤلاء أول جنود يقدَّمون إلى المحكمة العسكرية، بينما كان سابقوهم يتلقَّون أحكامًا إدارية أو يُعفى عنهم ، وقد وصفهم المدَّعي العام في تلخيصه للقضية بأنهم "مجرمون إيديولوجيون" "من أسوأ نوع"، وقال: "إن كونهم من أصحاب النظرة المثالية وكون شخصياتهم ذات طابع إيجابي من نواحٍ عديدة يجب أن يحسبا ضدَّهم" [٣]. لقد عبَّر هؤلاء الشباب عن أفكارهم علانية، ويبدو أن التعبير عن خيبة أملهم وليس عصيانهم للأوامر، هو أسوأ جرائمهم، ففي لحظات كهذه يبدو أن التهديد الذي تواجهه الأمة ، التهديد الذي لا يمكن قبوله – شأنه شأن الخطر الذي يواجه الأفراد – هو انهيار العقيدة وضياع الإيمان .

أحاول في كل فصل من الفصول الآتية أن أتتبَّع خيطًا واحدًا من خيوط النظرة الصهيونية للعالم ولمهمتها ومصيرها التاريخيين، وهي النظرة التي أرى أنها تكشف عن الوضع الذي نجد أنفسنا فيه هذه الأيام. لماذا أو كيف نجحت هذه الحركة المُلْهَمة، المتأجِّجة، المدفوعة بالمصائب التي حلَّت بقومها، ذلك النجاح المُذهل في تحقيق مراميها ولكن على ذلك النحو المأسوي أيضًا ؟ هل بُذرت بذور النكبة في صميم رؤياها ؟ ما الأصوات المعارِضة ؟ هل رفض قادة الحركة الاستماع إلى تحذيرات أولئك الذين كانوا في معمعانها ، أولئك الذين نُسيَت غالبيَّتهم الآن، ولكنهم كانوا يعتقدون بأنهم هم الصهاينة الحقيقيون ؟ أما زال هؤلاء القادة يرفضون الاستماع إلى هذه التحذيرات ؟ ما تأثير الحقيقة القائلة إن الكثيرين من

مؤسِّسي إسرائيل كانوا يرون في الدمار الذي حاق باليهود في أوروبا أمرًا مشينًا على الأمة الناشئة ؟ هل يمكننا التحدُّث عن معاناة اليهود وعن العنف الذي تمارسه الدولة الإسرائيلية في آن معًا ؟ إن الرهان الذي يستند إليه هذا الكتاب هو أن بإمكاننا ، لا بل يجب علينا ، أن نفعل ذلك إزاء كل تلك التقسيمات السائدة والبدائل الزائفة في هذه الأيام .

ولسوف تأخذني رحلتي في بحثي هذه المسائل إلى فلسطين في أوائل القرن العشرين وإلى قلب إسرائيل في هذه الأيام ، وسوف تشمل قائمة الشخصيات بعضًا من أوائل أصحاب الرؤى الذين لم تكن صهيون لهم أكثر من حلم : شخصيات مثل تيودور هرتْسل ، وقائدي الأمة في سنواتها الأولى حاييم ڤايتْسمان وديفد بن غوريون ، اللذيْن حوَّلا الحلم إلى حقيقة ، وصولاً إلى أرييل شارون وبنجَمِن نتانياهو . وستشمل أشخاصًا من داخل الصهيونية من أمثال مارتن بوبر الذي اعتبر إنشاء الأمة الدولة سنة ١٩٤٨ بمثابة الكارثة ، وترى الدراسة أن أمثاله مازالت لديهم أفكار كثيرة يمكن أن نتعلَّم منها . وهي تربط أصواتهم بنقّاد إسرائيل الحديثة من داخلها : يوري أفنيري ، وهو العضو السابق في عصابة شتيرن الذي يقود الآن جماعة غوش شالوم التي تقود الدعوة إلى السلام، ونيومي چزان من حزب مرتْس، وهي رئيسة سابقة للكنيست، والروائي ديفد غروسْمَن، والكولونيل المتقاعد أفنَر أزولاي، ورافضي الخدمة في الجيش، وكل هؤلاء يشكِّلون أقلِّيَّةً غالبًا ما تُكبَت أصواتها ، وهي أقلية يفزعها النهج الذي تنتهجه إسرائيل ، ويعبِّر تحليلُها الذي لا هوادة فيه لبلادها أبلغ تعبير عن فقدان هذه الرؤية الواسعة الشاملة لما يجب أن يكون عليه موطن اليهود .

وبما أنني أرى أن إسرائيل ترث اليوم مشكلات زُرِعت في أولى لحظاتها غير الواثقة من وجهتها، وأن علينا أن نتتبَّع الخطوط المؤدِّية إلى الكارثة وتلك المؤدِّية إلى

الأمل من ذلك الوقت حتى الوقت الحاضر، ومن الوقت الحاضر رجوعًا إلى ذلك الوقت، فإن الكتاب لا يتتبع الأحداث حسب تسلسلها التاريخي الصارم . وبما أنني أرى أيضًا أن الجراح التاريخية ، مهما تكن هذه الجراح ، تحتاج إلى بعض الوقت حتى تظهر في أذهان الناس والشعوب ، وأن التاريخ اليهودي قد حدَّدته دوراتٌ مثل هذه تحديدًا بعيد الأثر ، فإن القصة أو القصص التي سيرويها هذا الكتاب تتكشَّف أحيانًا تكشُّفًا مرعبًا بخطوطٍ مستقيمةٍ أحيانًا، وبخطوط غير منتظمة تسير على غير هدى في أحيان أخرى .

وقد جئت إلى هذا الموضوع بسبب انشغالي بإسرائيل/فلسطين؛ لأنني امرأة يهودية ؛ بسبب شعوري المتكرر بالفزع مما يرتكبه الشعب اليهودي باسمي . وسيتَّضح مما يلي أنني أومن بأن خلق إسرائيل سنة ١٩٤٨ أدّى إلى مظلمةٍ تاريخية بحقِّ الفلسطينيين لا تزال تنتظر الإحقاق ، لكنني ظللت أشعر دائمًا في الوقت نفسه بأن من الخطأ التخلُّص من الصهيونية بحجَّة أنها سبَّة أو كلمة قذرة ، فلئن كان ثمة ما هو خطأ، فلا بدَّ من وجود سبب أدّى إليه ، وإن كان الخطأ عميقًا، فإن علينا أن نحفر عميقًا لفهمه وأن نقبل البدء برحلات قد لا نحبُّ البدء بها . لقد كانت الصهيونية حلمًا قبل أن تلبس لبوس الأمة الدولة وأن تمسك بيدها تلك القوى التي كثيرًا ما بدت ظالمة. وعندما دعيتُ إلى پرنْستُن، تيسَّرت لي المناسبة للدخول في هذا التاريخ ؛ لمصاحبة الصهاينة الذين خلَّفوا وراءهم أغرب سجلٍّ لما حلموا به وخافوا منه على أنفسهم ، ومكَّنتني هذه الدَّعوة من الغوص فيما وراء الحاضر ، مدفوعةً بالاعتقاد الذي يثبته كلُّ ما سأرويه هنا بأن الصهيونية هي مفتاح المأساة التي تتكشَّف فصولها كلَّ يوم في حياة شعبَيْ إسرائيل/فلسطين .

لقد تردّى الوضع تردِّيًا مطَّردًا على مدى العام المنصرم الذي كنت أنهي فيه هذا الكتاب، فقد أيَّدت حكومة الولايات المتحدة للمرَّة الأولى حقَّ إسرائيل في

المحافظة على مستعمرات لها في الضفّة الغربية ؛ وبذا فإنها عكست سياسةً عمرها سبعة وثلاثون عامًا، وخالفت بذلك الاتفاق الدولي حول هذا الأمر . وتتضاءل إمكانية قيام دولة فلسطينية قابلة للحياة، أي إمكانية إيجاد حلٍّ يقوم على أساس وجود دولتين كلّ يوم ، في وجه خطة أرييل شارون القاضية بالانسحاب من جانبٍ واحد من غزَّة وإقامة الجدار العازل الذي يقتطع الأراضي الفلسطينية ويمرُّ من وسط قراها . كذلك تكثّفت سياسة تدمير البيوت والاغتيالات ومنع التحوُّل والتدمير الشامل للبنية التحتية للمناطق المحتلّة. ويجري الحديث ثانية بصراحة عن طرد السكّان الفلسطينيين إلى الأقطار العربية المجاورة ، وهو الخيار الذي تحدَّث عنه تيودور هرتسل مُذ سنة ١٨٩٥ . وتطلب إسرائيل من الفلسطينيين ، وهي تواجه الانتحاريين ، أن يتخلّوا عن الإرهاب، ولكنّها تعرقل بدعمٍ من الولايات المتحدة وبريطانيا العظمى محاولة اتّباع طريق اللاعنف برفضها الاعتراف بمحكمة العدل الدولية حول مشروعية الجدار [٤]. وفي تموز/يوليو من سنة ٢٠٠٤، أصدرت المحكمة حكمها – وهو أن الجدار خطوة عسكرية لا تسوِّغها الاعتبارات الأمنية ، وأنه محاولة لاستلاب الأرض وفرض الأمر الواقع . لكن إسرائيل رفضت الانصياع عندما طلبت المحكمة من إسرائيل إزالة الجدار وتعويض الضحايا ، وطلبت من جميع الموقّعين على اتفاقات جنيف العمل على تأييد القرار .

وفي الوقت نفسه، أخذت موجة العداء المتجدِّد للسامية في الأقطار العربية وفي جميع أنحاء أوروبا تثير قلقًا حقيقيًّا. والمعلومات المتوافرة كلُّها تشير إلى وجود علاقة بين هذا التجدُّد وسياسات الحكومة الإسرائيلية، وهذا لا يعني – فلنقلها بصوت عالٍ – أن العداء للساميَّة أمرٌ يمكن القبول به. أما أريبل شارون فيصرُّ على أن انتقاد إسرائيل هو بمثابة إنكار حقِّ اليهود في الدفاع عن أنفسهم ، معبِّرًا بذلك عن مشاعر يجري الحديث عنها حديثًا واسعًا داخل إسرائيل وخارجها ، لكن هناك

كثيرين — وأنا واحدة منهم — يرون أن العكس هو الصحيح. ليست سياسات إسرائيل هي سبب العداء للسامية، ولكنْ ما لم تخضع إسرائيل للنقد فلن تتوافر الفرصة لهزيمة ذلك العداء؛ إذ لا يمكن لأية دولةٍ أن تتصرَّف من دون حساب بحجَّة الدفاع عن النفس. وكيف يتسنى لليهود أن يقيموا الحجَّة ضدَّ العداء للساميَّة باسم حقوق الإنسان الشاملة، ما لم يتحدَّثوا أيضًا عن الإساءة لهذه الحقوق على يد البلد الذي يدَّعي تمثيلهم ؟ لقد كُتب هذا الكتاب انطلاقًا من الإيمان بأن فهم الأسباب التي تجعل الصهيونية، بصفتها هويةً لها ما لها من القوة، وفيها ما يبدو فيها من التشدُّد والتصلُّب، يمكن أن يشكِّل جزءًا من ذلك الهدف.

على أن ثمة صلةً أخرى، فقد حذَّرتْ هانا أرِنْتْ في الأربعينيات من القرن الماضي، وهي تنظر إلى الأمة الجديدة وهي تحيط نفسها بأعنف مظاهر حبِّ الذات— من الخوف من أن وجهة النظر القائلة إن العداء للسامية ظاهرة أبدية، منعت اليهود من مواجهتها على أسس سياسية ، فمهما كان الخوف حقيقيًّا فإنه جعلهم يتروون بعيدًا عن العالم . وعندما تكون الصهيونية في موقف الدفاع فقط، فإنها — شأنها آنئذ مثلما هو شأنها هذه الأيام — تكون عاجزة عن الاعتراف بأنها جزء فاعلٌ من العالم الذي تحتجُّ ضدَّه .

وكلُّ من يتصدّى للكتابة عن إسرائيل كتابةً نقدية، سيواجَه بالاعتراض القائل إنه يطلُب من إسرائيل أن تكون "أفضل" من أية أمة أخرى . ولا بدَّ من القول إن هذا الادِّعاء ادَّعاه بسعادة غامرة كثيرٌ من الكتّاب والمفكِّرين اليهود، مثلما ادَّعاه كثير من صهاينة الأمس وهذه الأيام، في معرض استشهادهم بمنظومة الأخلاق اليهودية. وقد كنتُ في كانون الأول/ديسمبر من عام ٢٠٠٣، واحدة من مجموعة من الكتّاب اليهود الذين طلبوا مقابلة السفير الإسرائيلي تْسفي ستاوبر الذي كانت مدّة خدمته في لندن قد انتهت؛ للتعبير عن خشيتنا من أن سياسات

إسرائيل كانت تعرِّض سلامة اليهود في العالم للخطر، وتهدِّد بقاء الشعبين: الفلسطيني والإسرائيلي . وقال السفير من دون انتظار المشورة إنه لا يرى ما يمنع ازدواج المعايير؛ لأنه أراد أن يوجَد "فارق يهودي". وهذا الفارق استطاع ستاوبر أن يُغلِّفه من دون عناء في دفاعه عن الدولة (كان الذي عيَّنه في وظيفته هو باراك؛ ولذا فإنه استاء عندما قيل له إنه قد لا يريحه الدفاع عن سياسات أرييل شارون) . وهو في موقفه هذا – كما سنرى – على مبعدةِ سنوات ضوئية من موقف المفكِّرين الذين كانوا يعتقدون أيّام ولادة إسرائيل بأن اليهود يجب أن يختلفوا عن غيرهم، لا دفاعًا عن نشوء الدولة، بل تحذيرًا من كل المخاطر التي رأوْا أن الشعب الجديد المنتصر والمنتشي بما حقَّق قد وضع نفسه فيها . أما أولئك الذين يعترضون على انتقاد إسرائيل بحجَّة أنها تُستَفرَد للنقد فلا بدَّ من توجيه هذا السؤال إليهم : لماذا يجب أن يشكِّل انتقاد الآخرين شرطًا مسبقًا لانتقاد إسرائيل ؟ (وليس هذا السؤال : لماذا تُنتقد إسرائيل بدلاً من الآخرين ؟) أليست هذه الطريقة في النقاش نوعًا من الاستبعاد، ونوعًا من الحماية الخاصَّة بحجَّة أن إسرائيل تُهاجَم من دون وجه حقّ ؟ على أيِّ أساسٍ، إذن، يجب أن يُحكَم على إسرائيل ؟ إن كان المعيار هو القانون الدولي أو الحقوق الكلِّية، فإن خرق هذه المبادئ على يد شعوبٍ أخرى أمرٌ لا يتَّصل بالموضوع .

لا شكَّ في أنَّ كتابتي عن الصهيونية هي طريقتي في الطلب من إسرائيل بأن تتحمَّل مسؤوليات تاريخها هي ، ولكن المطالبة بأن يتحمَّل شعبٌ من الشعوب مسؤولية أفعاله ليس معناه القول إن ذلك الشعب مسؤول عن كل شيء . لقد طُلب مني مرارًا في برنْستُن أن أكتب تحليلًا نقديًّا للقومية العربية أو أن ألقي مزيدًا من الضوء على العداء لإسرائيل داخل العالم العربي. ولا شكَّ في أن من الممكن التحدُّث عن ذلك من دون التأثير في ما أهدف إليه هنا . فالصراعات الطويلة ،

شأنها شأن سيرة لم يعد صاحبها يعرف وجهتها ، تكتسب قوة اندفاعها من ثقة الشخص — أو الشعب — العميقة بمن هو وبما يجب أن يكون عليه وليس فقط من أعز رغبات ذلك الشخص أو ذلك الشعب . والصفحات الآتية تستلهم — بتركيزها على جانب واحد من هذه الدراما التاريخية — الفكرة المستمدَّة من التحليل النفسي والقائلة إن طريق التحوُّل تكمن أولاً وقبل كلّ شيء في معرفة الذات .

تموز/يوليو ٢٠٠٤

عرفانًا بالفضل

أودُّ هنا أن أعبِّر عن تقديري لجامعة پرنْستُن ولمايْكل وود لدعوتي لإلقاء ندوات كْرِسْچِيَن غاوس لسنة ٢٠٠٣ . وأشكر هال فوستر لاستضافته هذه الندوات؛ والجامعة لكرم ضيافتها ، وليورا باتْنِتْسكي للحوار ، ولكورنِل وِسْت لتدخُّلاته في اللحظات الأخيرة . وقد تعلَّمتُ الكثير من حدَّة استجابة الحضور . وقد أظهر كلٌّ من مايكل وإِلنا وود قدْرًا كبيرًا من الكرم والودّ أثناء إقامتي . وحضرت مَيري مَرِل جميع الندوات واستفدتُ من تعليقاتها في مراحل مختلفة من مراحل هذا العمل . كذلك أود أن أشكر وولتر لِپنكتْ لتشجيعه ، وفْرِد أپل ولورِن لپو لاعتنائهما بمراحل إخراج الكتاب بكلّ ما يتَّصفان به من حرص وإحساسٍ مرهف . وقد قرأ عددٌ من الأشخاص أجزاء من المخطوطة أو قرأوها كلَّها وعلَّقوا عليها ، لكن ما بقي فيها من أخطاء هي أخطائي أنا طبعًا . وقد أفدتُ منهم جميعًا : سالي ألكزاندر ، وهاوَرْد كَيْغِل ، وإيلان پاپ ، وسارَه رويْ، ووديع سعيد ، وإرِكْ سانْتْنَر ، وآڤي شلايم . وأنا ممتنَّة للدعوات التي تلقَّيتُها للتحدُّث في ندوة "التحليل النفسي والتاريخ" التي نظَّمتها سالي ألكزاندر وبارْبَرَه تَيلر في جامعة لندن ، وفي الندوة المتعلقة "بتاريخ الطبِّ النفسيّ والتحليل النفسيّ والعلوم المتَّصلة بهما" ، بالتنسيق مع الندوة الخاصة "بالتحليل النفسي والتاريخ" بصفتي ضيفة على جون فورستر في جامعة كَيمبْرِج ، وفي ندوة مركز الدراسات الإنسانية التي تنظمها رُوث ليز في جامعة جونْز هوپكنز ، وللدعوة التي تلقَّيتُها لإلقاء محاضرة عيد الميلاد في اتحاد لندن ضيفةً على كولِن مَكيب . وقد زوَّدتني كلٌّ

هذه الأماكن بفرص ثمينة للنقاش . ولا زلتُ مدينةً بالكثير لجامعة الملكة مَيري بلندن لخلقها بيئة فكرية تثير الحمية ؛ ولكرمها في تزويدي بهذه البضاعة الثمينة ، ألا وهي التفرُّغ للعمل . وقد قدَّمتْ لي مارينا وورنر عونا فكريًا لا ينقطع وصداقة دائمة طول الوقت . أما مايا روز فتتحمَّل انشغالي بإسرائيل/فلسطين بقدْرٍ كبيرٍ من الصبر أشكرها عليه .

وقد استفاد هذا المشروع فائدة كبرى من الفرصة التي أُعطيتُها لتقديم الفلم الوثائقي "العلاقة الخطرة : إسرائيل وأمريكا" الذي بُثَّ في آب من سنة ٢٠٠٢ على القناة الرابعة . وأنا مدينة دَيْنًا كبيرًا لديفد لويد لتكليفي بإعداد البرنامج ولكلٍّ من جورج كَيري ونِكْ ريد وأندي كوتام وفْران أوبْرايَن .

وأنا أهدي هذا الكتاب إلى ذكرى إدوارد سعيد ، وعنوان كتابي يشير إلى كتابه الذي أصدره سنة ١٩٧٩ بعنوان **القضية الفلسطينية** (ويشيد به) ، ولا شك في أن إدوارد لم يكن ليتَّفق مع كلِّ ما ورد في كتابي ، ولكنَّ الكتاب ينطلق في جانب من جوانبه ، فى الأقل، من تشديده الذي كثيرًا ما يجري تجاهلُه على أن اليهود والفلسطينيين لا يمكن أن يتعايشوا بصفتهم شعبيْن منفصليْن يعاني كلٌّ منهما آلامه وحده . وقد كانت أولى أولوياته تحقيق العدالة للفلسطينيين ، ولكنه كان يعتقد أيضًا بأن هناك حاجة تشكِّل جانبًا من عملية إحقاق الحق؛ لأن يُفهم التماسك الداخلي لإسرائيل شعبًا؛ ولأن يُفهم ما تعنيه الصهيونية لليهود ، تلك الحركة التي وُلِدت من الرعب ونشوة الانتصار .

الفصل الأوَّل

"اللسعةُ الأُخْرويةُ"[٥]
الصهيونيةُ خلاصيةً[٦] (رؤيا)

ثمة عنصرٌ كونيٌّ في القومية هو مكوِّنها الأساس .

- أيرُن ديڤد غوردن

لن نؤدّي المهمة الملقاة على عاتقنا إلا إذا أخلصنا للرؤيا العظيمة

للأيام الأُخَر التي تنبَّأ بها رسل بني إسرائيل ، والتي لا شكَّ في أنها قادمة .

- ديڤد بن غوريون : "العلم والأخلاق : ما قدَّمه الإغريق والهنود وبنو إسرائيل"

الرعب هو ما يدفع كثيرًا من التنظير

لذلك الضجيج من الفكر المتجبِّر .

وسواء أكانت المشكلة هي الموت أم العاطفة الجياشة ،

فإننا نحلُّها بأسلوب التعالي الفلسفي .

- غِرشوم شولِم : "الكتاب التعليمي الرسمي"
(إلى وولتر بِنْجَمِن ، في ٥ من كانون الأول /ديسمبر ١٩٢٧)

نحن أمَّمنا الله .

- كْرِسچين غاوْس : "نهاية القومية" (١٩٣٤)

في الثاني عشر من كانون الأول/ديسمبر من سنة ١٦٦٥ تقــدَّم شَـبْتاي تسفي ، ذلك المخلّص الغيبي ، باتجاه الكنيس البرتغالي في إزمير يــصحبه رهــط مختلط من "كل من كان في ضائقة أو يعاني من مشكلة ، مع خلــيط آخــر مــن الطائشين"(٧). وكان الرهبان الذين لم يصدّقوه قد أغلقوا المدخل ، فطلــب تسفي فأسًا كسر بواسطتها الباب ، وعندما دخل ألقى موعظة كافرة ، وأســقط عــن الحضور فريضة الصلاة ، وأعلن أن أسفار موسى الخمسة المطبوعــة أقــدس مــن لفائف التوراة ، ثم تابع كلامه فعيَّن أخاه الأوَّل ملكًا على تركيا ، وأخــاه الثــاني إمبراطورًا على روما ، ووزع على بقية الحضور ، رجالاً ونساءً ، ممالك أخرى .

وفي يوم الاثنين التالي "حدث احتفال عظيم لأن مخطوطة الشريعة أخرجت من تابوت العهد" ؛ وغنى تْسفي أغاني بعضها قــذر (أغــاني مــسيحية باللغــة الدارجة)، وأعلن أن الاثنين هو يوم سبته الشخصي ، وأقام في الليل مأدبــة وزَّع فيها "نقودًا وحلوى" ، وأجبر الجميع ، يهودًا وأمميين على السواء ، علــى النطــق بالاسم الذي لا يُنطَق به (٨). وكانت هذه ، حسب الدراسة المستقصية التي أجراها غرشوم شولم والتي اقتبست هذه التفاصيل منها ، هي الفضيحة التي اســتهلّ بهــا حكمه للجماعة اليهودية في إزمير ، فقد أعلن ناتان الغزّي ، رفيقه ومستشاره ، أن شبتاي تسفي يصلح لأن يكون ملك إسرائيل ، فطارت شهرته من تلك اللحظــة في آفاق البلاد العربية وأوروبا ، وقال حاييم ڤايتسمان ، الذي أصبح أول رئــيس لإسرائيل فيما بعد، للجنة الملكية لفلسطين في القدس سنة ١٩٣٦ "إن اليهــود في هولندة وإنكلترة والبندقية — سواء منهم رجال الأعمال والصيارفة والتجّار ممــن

يتصفون بالواقعية والذكاء – التفّوا حول ذلك الرجل" [٩]. كان ذلـك الرجـل فظيعًا، ووصفه شولم بأنه الرجل الأقبح والأغرب في كل تاريخ الحركات الخلاصية اليهودية ، ومع ذلك، فقد أشعل تْسفي خيال يهود العالم بإثارته حفيظةَ مؤيديـه ومعارضيه على السواء[١٠]. وقد شكّل تْسفي – وهو المتفنن في عمل الممنوعات – مفارقة لمن يتناولون شخصيته ، وهذه المفارقة ليست هي تلـك الـتي تتمثّـل في القدّيس الذي يتعذّب عذابًا يتصل بالله اتصالاً غامضًا، بل تلك الـتي تتمثّـل في قدّيسٍ يثير الحفيظة ، قدّيس يرتكب المعاصي [١١]. ويرى شولم ، الذي يرسم خطًّا مستقيمًا من شبْتاي تسفي إلى الصهيونية – محور هذه الدراسة ، أن هذه المفارقـة هي مفتاح المسألة ، فهو يقول : "إن العقيدة التي تقوم على هذه المفارقة المـدمِّرة عقيدة فقدت براءتها"[١٢]. فقد كان التدمير، بل العبث ، يكمن في أسـاس قـدرة تْسفي على التأثير في الآخرين ، فهذا المخلّص يتعامل مع الشرّ ، بل يتعايش معه ، وهو يعمل على تدميره . فقد كان تْسفي يحثُّ أتباعه على الكفر . ويبدو أنه كان يستمدُّ قوّته جزئيًا فى الأقل ، من مزيج المتعة والعذاب اللذين لاح أنهما يرافقـان خرقه للشريعة المقدَّسة .

ادَّعى تسفي لنفسه ، كما تقول لنا قصَّة إزمير ، سلطة توزيع ممالك العالم على النساء والرجال . ولربما كان الرجل ملهمًا من السماء (وهذه مسألة سـنقول المزيد عنها لاحقًا) ، ولكن حكمه كان يقوم على هذه الأرض ، وكانت المهمـة التاريخية لهذا الرجل الذي حمل في ذاته البذور الأولى للصهيونية هي أن يعيد اليهود إلى فلسطين . و لم يتوقف كرومول عند حدِّ الإيمان برسالة تسفي بل كـان هـذا الإيمان – حسبما يقول ڤايتسمان – هو السبب الذي كان خلف قراره التـاريخي لدعوة اليهود للعودة إلى إنكلترة (إذ لم يكن في إنكلترة يهود ، وكان يُعتقد في ما يبدو أن المخلّص المنتظر لن يظهر إلا عند اكتمال الشتات" [١٣]. ومـن الأفكـار

الأساسية في الفكر الخلاصي اليهودي أن الأمل بالخلاص مادّي جسماني يتجسّد في الزمن السياسي ، وهي أفكار تتعارض بشدّة مع المسيحية الرسمية . فهذا الخلاص في الفكر اليهودي يجب أن يكون باديًا للعيان وليس خفيًّا . وقد نحا اليهود - حسبما كتب شولم - "إلى التباهي بهذه النقيصة المدَّعاة" ، وكان من رأيهم أنه ليس ثمة من تقدُّم روحاني في مفهوم خلاصي يعلن تخلّيه عن دائرة التاريخ (١٤). أما "عن تلك الثقة العجيبة بالإحساس الداخلي الخالص" فلم يكن لدى اليهود ما يقولونه : "لا أقول إنهم لم يفكروا بها كثيرًا ، بل أقول إنهم لم يفكروا على الإطلاق" (١٥).

كان التاريخ في المعتقد اليهودي ما يزال يتذبذب حافلًا بالتوقُّعات ، وكان الخلاص علنيًّا تاريخيًّا، حدثًا عظيمًا يتحقّق على مسرح العالم ، وأصبح ملكوت إسرائيل الذي أعلنه تْسفي نبوءة تحقّق نفسها حرفيًّا ، فقد أخذت تنتشر في سنة فضيحة إزمير قصصٌ عن وصول القبائل الضائعة ، وقيل في تونس إن قافلة الحج العائدة من مكة سنة ١٦٦٥ لم تتمكن من السفر؛ لأن المدينة حاصرها بنو إسرائيل. وهناك في هذا تبشير غريب بما سيفعله تيودور هرتسل ، مؤسس الصهيونية السياسية ، الذي بذل الكثير من جهوده في محاولاته الدبلوماسية الفاشلة للتفاوض مع السلطان التركي ، وقد روي أن السلطان عرض في أثناء حصار سنة ١٦٦٥، إعطاء الغزاة كلاًّ من الإسكندرية وتونس بشرط التخلّي عن مكّة ، "ولكنهم طالبوا بالأرض المقدسة كلها" (١٦).

وروي في مدينة سلا في المغرب أن قبائل إسرائيل العشر كانت تظهر بأعداد متزايدة كلَّ يوم، قرابة ثمانية آلاف من العسكر يحتلّون مساحة واسعة من الأرض وهم قوم غرباء غير معروفين، "لم يفهم" الذين ذهبوا لسؤالهم من لغتهم شيئًا (١٧). كان ذلك الجيش ذا قوَّة أسطورية ، فعلى الرغم من أنهم لا يحملون

البنادق ؛ لأن "أسلحتهم هي السيوف والقسي والسهام والرماح" — فإن "من يذهب إلى قتال هذا القوم فسرعان ما يذوق الهزيمة والموت" (١٨)، وكان على رأسهم "قائدهم"، وهو "رجل مقدَّس يسير أمامهم يعمل المعجزات" (١٩). وقد انتشرت هذه الروايات انتشارًا واسعًا. ووصلت إلى أمستردام رسائل من مصر تشير إلى ظهور القبائل الضائعة في شبه الجزيرة العربية ، وانتقلت منها إلى بقية أنحاء أوروبا ، وعندما اندمجت الروايات القادمة من شبه الجزيرة العربية ومن المغرب أصبح الجيش "العربي" هو طلائع جيش يهودي أعظم يتقدَّم من إفريقيا ، وأخذت الأعداد تتعاظم مع كل خبر جديد ، من عشرات الآلاف إلى ثلاثمائة ألف ، إلى أن بلغت الملايين .

إن ما يهمني في هذه القصة الغريبة — أو قل سبب ابتدائي بها — هو مزجها الغريب بين ما ينتمي إلى عالم الرؤى وما ينتمي إلى القوَّة السياسية . فقصة تسڤي تبدو لي أشبه بالمحاكاة المغالى فيها لرجل ملهَم ولزعيم سياسي فتّاك . فهو يتحدَّث مع الذات الإلهية حديثًا أشبه بالهذيان، بينما هو يحطِّم الكنيس بيد ويوزِّع الممالك باليد الأخرى ، ويتحوَّل بهاؤه المدمِّر ، بلمح البصر تقريبًا ، إلى سلطة دنيوية . يعطي لنفسه القوَّة من دون إبطاء . يخلق شعبًا كثير العدد من لا شيء . ويحوِّل قبائل إسرائيل العشر إلى غزاة منتصرين ، ويقلِّدهم من رؤاه الخلاصية بقوة مطلقة لا يقيدها قيدٌ ولا شرط : "ليس هنالك من أحد يمكنه الوقوف ضدَّهم" ؛ "سيصرخ ، بل سيزأر ، وسينتصر على أعدائه" (٢٠).وعندما أجريتُ مقابلتي مع تمارا وأيرُن دويچ في مستوطنة ألون شڤوت خارج القدس في صيف سنة ٢٠٠٢ لإدراجها في فلم وثائقي كنتُ أعدُّه للقناة الرابعة في إنكلترة، قالا لي إنهما كانا يشعران بأنهما "لا يمكن الانتصار عليهما" على الرغم من أن الوضع في إسرائيل تردّى تردِّيًا حادًّا منذ وصولهما من سْتاتِن آيلَنْد قبل فترة لا تتعدّى الثمانية عشر

شهرًا . ووجدتُ في حديثهما الخليط نفسه من الراحة والرعب (أو الراحة في الرعب) الذي وضعه شولم في قلبِ نوعٍ واحدٍ من أنواع الفكر الخلاصي الأخروي[٢١]. فإسرائيل ، حسبما تقول الحكاية الخلاصية ، سيكون عليها أن تتحمَّل نصيبها من العذاب في الجائحة الأخيرة على الرغم من أنها ستُقاد عبر المصاعب إلى الخلاص القومي [٢٢]. والخلاص لن يتحقّق من دون دمار وفزع[٢٣] . ولا بدَّ من أن تقتُل وتُقتَل حتى تتماسك الرؤيا. وقد قال دويْچ وزوجته : "زرنا المستشفيات فقالوا لنا إن معدَّل الولادات ازداد زيادة ملحوظة بسبب الانتفاضة ... بسبب تفجيرنا في الباصات والأسواق المزدحمة وحيثما وجدوا" [٢٤].

هذا رعبٌ يخدم التكاثر القومي (وهنا تأخذ فكرة التشبُّع بالرعب معنىً جديدًا) . ففي سنة ١٩٢٩ والسنوات من ١٩٣٦ إلى ١٩٣٩ ، وهي أسوأ سنوات المواجهة بين اليهود والعرب في فلسطين ، تصاعدت أعداد "الروّاد" بين المهاجرين ، لكنها عادت للهبوط في فترات الهدوء النسبي . وقد زادت نسبة المهاجرين من بريطانيا من ٧٦٠ إلى ٨٣٢ بعد حرب يوم الغفران ، وازدادت بعد اندلاع الانتفاضة الثانية في سنة ٢٠٠٠ وظلت تتصاعد حتى سنة ٢٠٠٢ (مع أن الهجرة بلغت في سنة ٢٠٠٣ أدنى مستوياتها مُذ سنة ١٩٨٩) [٢٥]. وأكّد دويْچ وزوجته أنهما "أسعد من أي وقت مضى" – مع أنهما يشعران في بعض الليالي بأن ثمة أشباحًا تترصَّد لهما في بيتهما . "لسنا سوى جزء من المصير والمجهول والحياة"[٢٦]. قد لا يكون هذا تعبيرًا عن السعادة الغامرة ، ولكن لا شكَّ في أنه مفعم بالحماسة ، فقد اعترفا بأن الخطر فيه ما فيه من الجاذبية : "يحبُّ الناس أن يقرأوا ويسمعوا عن الدمار والرعب. إنهم يتلذّذون به كما لو أنهم لا غد لهم" [٢٧]. لاحظوا كيف أن لغة الرؤيا – "كما لو أنهم لا غد لهم" – تسللت إلى لغة الخطاب اليومي .

هذه اللغة أصبحت بعد سنتين أعلى نبرة وأشدَّ حرارة حتى من هذه ، ففي آيار من سنة ٢٠٠٤ هُزِمت خطة شارون للخروج من غزَّة وإخلاء المستعمرات في استفتاء داخل حزبه، حزب الليكود . وقال نسيم براخا من غوش قطيف ، وهي إحدى المستعمرات الرئيسة التي تستهدفها الخطة في غزَّة : "إذا حدث – لا سمح الله – وجرى الفصل بيننا فإنني سأدمِّر كلَّ شيء" [٢٨]. أما هاغي بن أرتسي، وهو صهيوني متديِّن وعضو في غوش إيمونيم (جبهة المؤمنين) فيرى أن هناك مصيبة قومية مقبلة : "مصيبة ليست عادية بل كارثة ذات أبعاد رهيبة – وهي تماوي عملية خلاص اليهود" [٢٩]. إن إزالة مستوطنة واحدة معناها تدمير العالم وليس تدمير الأسس الروحية للصهيونية وتدمير دولة إسرائيل فقط ، وأي إعادة للأرض مهما صغرت، تجري من طرف واحد ، ومن دون التفاوض مع الفلسطينيين ، ومن دون الوعد بأي شيء يوحي حتى من بعيد بإنشاء دولة فلسطينية قابلة للحياة هي خرق للتوراة . وسيكرِّس بن أرتسي نفسه لما سمّاه mesirut nefesh ؛ أي للتعبُّد الكلّي (وعندما سئل إن كان ذلك يشبه فكرة الشهادة عند المسلمين، فإنه لم يعترض على المقارنة) .

إن الكارثة تقابل بكارثة مثلها ، وكلمة الله تعلو على قوانين الدُّول . وقد قال إفي إيتام ، من الحزب الوطني الديني ، مفسِّرًا وهو يهدِّد بالانسحاب من الائتلاف جوابًا عن خطة شارون : "لدينا شريك آخر في هذه القرارات ، ألا وهو ربُّ الكون . وعلينا أن نظهر لربِّ الكون أننا على استعداد للتضحية بأرواحنا من أجل الأرض" [٣٠]. فكرامة الله الشخصية ، طبقًا لخطٍّ من خطوط الفكر اليهودي ، تتطلَّب خلاص إسرائيل ، فإن لم يحصل ذلك، فإن اسمه يُدنَّس [٣١]. وقد اقترف أريل شارون خطيئة التدنيس . لكننا نرى خلف هذه المغالاة اللفظية علائم تقزُّز من نوع مألوف آخر ، فهذه أوفْرا شُوات من بْدولاه (وهي مستوطنة أخرى

مهدَّدة بالإخلاء في غزَّة) تقول : "لا أتحمَّل أن يصبح هذا المكان الجميل بيتًا لعرب" [٣٢].

على أن هذه الأصوات بعيدة كلَّ البعد عن أن تمثِّل كلَّ إسرائيل ، فقد أيَّد أكثر من نصف الإسرائيليين خطة شارون للفصل . لكنَّ فكرة المصيبة غدت هذه الأيام جزءًا من الهوية، فقد عنوَن كاتب المقالات الرئيسة في صحيفة **هَآرِتْس** دورون روزِنْبلوم مقالة حديثة العهد على النحو الآتي : "استغلال المصيبة" أو "كيف أنَّ كلَّ حادثة أو هجوم إرهابيّ يثبت ما كنّا نعرفه ، ويقوّيه" [٣٣]. أي أن الرعب ، مهما بلغ من خوف الناس الحقيقيِّ منه ، يسوِّغ نظرة إسرائيل إلى نفسها، وذلك في نوع قاسٍ من المنطق الملتوي .

أما المفكِّر اليهوديُّ المعاصر ديفد هارْتْمَن ، مؤسس معهد هارتمن للسلام في القدس ، فيرى أن الفكر الخلاصي يشكِّل أكبر تهديد لإسرائيل في هذه الأيام[٣٤]. يجب أن يعود الشعب إلى أرض الواقع ، إلى المساومات البطيئة والعمل السياسي في زمن ليس من طبيعته أن يؤدّي إلى الخلاص ، إن لم يكن يريد أن يدمِّر نفسه . يجب استبعاد الله من التاريخ ؛ فقد غدت القومية عند ميلاد إسرائيل هي الخلاصية الجديدة — وانتقلت بذلك هالة القداسة ، بكل ما تتصف به من عظمة وآلام ، إلى الدولة . وإسرائيل ليست هي الأمة الوحيدة التي تؤمن بأن سلطتها مقدَّسة ، وليس كلُّ مواطنيها من المؤمنين بأن سلطتها مستمدَّة من السماء ، ولهذا السبب بالذات أرى أن إسرائيل تعطينا بعدًا دراميًّا خاصًّا لدى التفكير في القومية في العالم الحديث : فشعبها يؤمن بأن الله خلع رداءه عليه ، وهو أحيانًا يصارع لاطِّراح ذلك الرداء ، ولكنه يفشل في ذلك فشلاً متكرِّرًا ، فقد ألقت الخلاصية بضوئها السماوي على ميلاد إسرائيل طوال فترة تنامي الصهيونية البطيء روحًا وفكرة ، "لاعقة حوافَّ فكرها" [٣٥].

ومن الممكن في رأي شولم تتبُّع الخطّ الواصل بين الخلاصية الحادَّة والصهيونية ، ولكن خلاصية شبْتاي تْسفي الثورية ، لا بل الخلاصية الأخروية كلها ، جرى كبحها كبحًا أفقد اليهودية أحدَ أشدِّ مكوِّناتها قدرةً على الإبداع والتدمير (٣٦). وفي عملية الكبح هذه دُفِعَ بأحد مكوِّنات تشكيل الصورة الذاتية الصهيونية إلى جانب واحد ، وصُوِّر هذا المكوِّن على أنه ليس أكثر من مكوِّن متطرِّف ، كما لو أن مواجهة الموت أو الشدَّائد لم تكن ، سياسيًّا وكونيًّا ، جزءًا أساسًا من التكوين الداخلي للدولة اليهودية ، إن لم نقل مسوِّغ وجودها . ولهذا سيكون أحد أهداف هذا الفصل الأول إحياء هذا الخطّ الواصل ما بين الخلاصية والصهيونية وربطه ببعض المؤسِّسين العلمانيين لإسرائيل الذين يصرُّ أغلب مؤرِّخي الصهيونية على أنهم لا علاقة لهم به . والحقيقة هي أن وجود علمانية صهيونية من دون شبْتاي تْسفي ما كان ممكنًا في رأي شولم ؛ ذلك أن انفصال هذه الصهيونية العلمانية عن العقيدة اليهودية الأرثوذكسية (٣٧) لم يكن ممكنًا من دون "النسمة" الفوضوية التي دمَّرت صور العبادة التقليدية ؛ فقد مهَّدت فكرةُ قداسة الخطيئة الطريقَ إلى التعامل مع تعاليم الشريعة اليهودية التقليدية بعدم اكتراث . ولم يتردَّد مناهضو الصهيونية الأُوَل من اليهود الأرثوذكس ، في غمرة استجابتهم لأولى أنشطة حركة (محبّي صهيون) في أوائل القرن التاسع عشر ، في إقامة هذه العلاقة . فقد قال حاخام (٣٨) مدينة بْرِسْك في سنة ١٨٨٩ : "إنهم طائفة جديدة تشبه تلك التي أوجدها شبَتاي زيفي . وأرجو من الله أن تبلى أسماء هؤلاء الأشرار" (٣٩).

من الممكن أن تُفهم الصهيونية في أبسط أشكالها على أنها أول حركة خلاصية يهودية بعد تْسفي ، وكان هذا هو رأي هانا أرِنْت التي اعتبرت الشَّبْتائية "آخر حركة سياسية يهودية عظيمة"، وكان من رأيها أن الشعب اليهودي يتحرَّك على غير هدى في عالم لم يعد طريقه مفهومًا بعد أن ضاع الأمل الخلاصي الذي

جاءت به الشبتائية [٤٠]. فما إن تهاوى ذلك الأمل حتى فقد اليهود دليلهم "في برِّيَّة الحقائق المجرَّدة" وليس إيمانهم "ببداية ربّانيَّة ونهاية ربّانيَّة للتاريخ" فقط [٤١]. ولذا فإن من الممكن النظر إلى الصهيونية على أنها أول حركة تحاول التقاطَ هذا الخطِّ الفكريِّ المهجور، لا بل **إحياءه من العدم** . وقد كان من رأي موزِس هِسّ، الاشتراكي وأحد أوائل الصهاينة ، في كتابه **روما وأورشليم** الذي يسبق نشرة هرتسل ذات الأثر البعيد بعنوان *Der Judenstaat* (**الدولة اليهودية أو دولة اليهود**) بما يزيد عن ثلاثين سنة ، أن الخلاصية هي الإسهام الخاص الذي أضافه اليهود إلى الثقافة العالمية : "لحظة البحث الأبدي ، عنصر القلق الدائم" الذي يصبح اليهود من دونه "أشبه بالأشباح" ، "عاجزين عن الحياة وعن الإحياء على حدٍّ سواء" [٤٢].

على أنني أرجو في تتبُّعي هذا الخطِّ أن أقترب أكثر من الصفة التي أرى أنها تميِّز الحركة الصهيونية أكثر من سواها، وهي الصفة التي قد تفسِّر شيئًا من قوَّتها الداخلية ، فالرعب قد يكمن في قلب الألوهية: قد يجيء بالراحة ويكون عزاءً في عالمٍ قاسٍ لا يطاق أحيانًا. والإهمال [لأوامر الدين وشعائره] والفكر الخلاصي اليهوديان يمكن أن يعتبرا مصدرين من مصادر الخطاب الصهيوني ؛ وإن شئنا فقد نستخدم كلمتي إدوارد سعيد في حديثه عن ضرورة تفهُّم العرب لما يدعوه "بالتماسك الداخلي"[٤٣] لإسرائيل في نظر اليهود ، وهما "الفزع" و"نشوة الظَّفَر". ولربما لا يوجد ما هو أخطر في حركة سياسية من مزيج الفزع من التاريخ والإحساس بأن الحركة ملهَمة من السماء ، فقد وضعت الصهيونية بضاعتها مُنذ البداية على هذه الأرضية الوهمية . وهذا هو ج. ل. تالْمُن ، من أوائل أساتذة التاريخ في الجامعة العبرية في القدس ، يقول في كتابه **طبيعة التاريخ اليهودي** إن "اليهود يمكن تعريفهم بأنهم ملَّة القدر" [٤٤]. لماذا تظهر إسرائيل وكأنها تحقِّق ذاتها

تحقيقًا مأسويًا يملؤه التفاني مهما حدث ، ومهما بلغت الأحـداث مـن دموية ورعب؟ أنا أضم تحت هذا الزعم الإمكانية التي تحدَّث عنها مؤخَّرًا كلٌّ من دانِيل بارِنْبويْم وديڤد غروسْمَن، فضلًا عن ياكوف پري ، رئيس الشِن بيت مـن سـنة ١٩٨٨ إلى سنة ١٩٩٥، من بين آخرين ، ألا وهي أن إسرائيل تواجـه الآن مُـنذ إنشائها إمكانية التوقُّف عن الوجود [٤٥]. كثيرًا ما شعرت الصهيونية بأنها مهدَّدة ، وكانت لذلك أسباب جيِّدة؛ فالعرب لم يرغبوا فى وجود دولة يهودية في وسـط بلادهم ، وما يزال كثير منهم لا يرغبون فى ذلك ، ولكن الأمور تتعقَّد أكثر إذا ما رافق الخوف من الكارثة، شعورٌ بأنها قادمة؛ لأنها جزء من الخطة الإلهية . والنظرة الخلاصية إلى تاريخ العالم هي أن الشعب [اليهودي] لا بدَّ من أن يعيش على حافة السكّين؛ لأن ذلك جزء من طبيعة الأشياء .

* * *

تعود أصول هذا الكتاب إلى شعوري بالفضول المعذّب ، فـإلى جانـب فزعي مما ترتكبه دولة إسرائيل يوميًا باسم اليهود ، وتأييدي لحق الفلـسطينيين في تقرير مصيرهم أو المساواة التامة في الحقوق السياسية والمدنية، فإنني – في الوقـت ذاته – عاجزة عن السير في بعض الطرق الواضحة التي يمكن لمن هو في وضعي أن يسلكها. وإن كان عليَّ أن أعبِّر عن ذلك بأبسط صورة ممكنة ، فإنني أقول إنـني لست سعيدة بالتعامل مع الصهيونية على أنها إهانة أو كلمة قذرة ، فقـد غـدت الصهيونية، ولا سيما بعد الحادي عشر من أيلول/سبتمبر ، أمرًا يكاد يكون مـن المستحيل التحدُّث عنه ، وهذا هو الشاعر والناقد المتميِّز توم پولِـن يـصرُّ علـى القول: "اسمع ! إما أن تكون صهيونيًا ، وإما عدوًّا للصهيونية ، وليس هنالك مـن موقف وسط . كلُّ من يدعم دولة إسرائيـل صهيـوني" [٤٦]. وكل شيء يتعلّق – بطبيعة الحال – بما تعنيه كلمة "يدعم" ، فلا شكَّ عندي بأنَّ أريل شارون قـد

اختطف بعد ٩/١١ برنامج مقاومة الإرهاب ليفرض مزيدًا من السياسات الوحشية على المناطق المحتلّة ، "خريطة الطريق" أولاً، ثم هذا الانسحاب المقترح من غـــزّة : كلٌّ منهما يبدو تعديلًا مؤقتًا لخطة متكاملة طويلة الأمد لا هوادة فيها . ويتّـــضح الآن أكثر من أي وقت مضى أن الهدف الذي تدعمه الولايات المتحـــدة دعمًـــا كاملاً هو أن يجعل أية دولة فلسطينية منتظرة (تقوم على ما لا يزيد عن ٤٧ بالمئـــة من الضفة الغربية وفق حسابات شارون) غير قابلة للحياة على الإطلاق ، كـــذلك غدا من الصعب جدًّا جدًّا - إن لم يكن مـــستحيلًا - بعـــد ٩/١١ في الولايـــات المتحدة أن يبدي أحدٌ رأيًا مخالفًا في الشأن الإسرائيلي . وأنا لا أدعـــم سياســـات النقد ولا إخراسه، أما موقف "صهيوني أو عدوٌّ للصهيونية" فيُصدِرُ تحريمًا: يجعـــل من الصهيونية أمرًا لا يمكن إخضاعُه للفكر . هذا ما يفتتح به چورچ بن سوســـان دراسته الضخمة للتاريخ الفكري والسياسي للصهيونية ، التي نشرت في بـــاريس سنة ٢٠٠٢ :

"تلوح الصفة [صهيوني] كما لو أنها سُبّة؛ فقد بلغ من ســـلبيّة دلالات هذه الكلمة أن الواقع الذي يكمن وراءها تحت طبقات من الـــصفات القبيحة اختفى عن الأنظار ، لا بل إنها في بعض المناســـبات الدوليـــة تكتسب صفة الشيطانية ... . لكنَّ رفض الـــصهيونية ، الـــتي هـــي أيديولوجية وحركة قومية غير عادية ، عن طريق التعبير بها ، لا يقـــول لنا ما هي ولا حتى ماذا كانت . وقد أدى التركيـــز علـــى الـــصراع اليهودي العربي إلى اختفاء المسألة" (٤٧).

ويبدو أن الصهيونية ، في تكرار غريب للخلاصية ، تتطلّـــب الـــرفض أو القبول من دون شروط ، فإما أن تكون صهيونيًّا ، وإما مناهضًا للصهيونية ، دون جدال . والحقيقة هي أن عبارة "مناهض للصهيونية" لها معنى محدَّد تمامًا – فهـــي

تعني أولئك الذين يرون المشروع في فلسطين على أنه استعماري مُذ البداية (على عكس الصهاينة الذين لم تتجه الأمور وجهتها الخطأ في رأيهم إلا بعد احتلال المناطق التي احتلّتها إسرائيل بعد حرب الأيام الستة في سنة ١٩٦٧) . ولكن كان هناك صهاينة آخرون – منهم نوام چومْسكي في شبابه – كان من رأيهم أن اليهود في فلسطين يجب ألا يحصلوا على دولة ذات سيادة . وكان هناك آخرون قبله ، مثل مارتن بوبر ، شكّل إنشاء دولة إسرائيل سنة ١٩٤٨ ، من وجهة نظرهم، "نكبة" ، وهي الكلمة التي يستخدمها اللاجئون الفلسطينيون . هل ثمة من أثر للقول إن الصهيونية كانت مُذ البداية منقسمة على ذاتها بما تجريه من تحليل داخلي لأفكارها؟ – هل يمكن أن يكون لذلك القول من أثر في هذه الأيام ؟ (وهذا هو السؤال الذي يطرحه الفصل الثاني) .

هنا أرجو من القارئ أن يقوم بما قد يبدو مستحيلاً : أن يتوقّف عن القبول أو الرفض . أن يحاول الدخول في العقلية التخيُّلية للصهيونية من أجل تفهّم ما تمليه من ولاء مشبوب العاطفة يبدو أنه يصعب التزحزح عنه . فأنا واثقة من أن الشطب البسيط للصهيونية يقوّض أسس القضية التي يسعى الشطب إلى إقامتها ؛ وذلك لثلاثة أسباب ، أولها سياسي ، فكما قال لنين : عليك دائما أن تتعامل مع غريمك على أساس أقوى نقطة عنده ، وإلا فإن رفضك أو تعاميك يجعلك عُرْضة لنقاط القوة التي ترفض الاعتراف بها عنده . وثانيها: نفسي تحليلي ، فإذا ما وجّهت الإهانة إلى هوية ما فإنّك ستعمّقها (ولهذا السبب نفسه؛ فإنّك لن تؤثر على الصهيونية باتّهامك إياها بأنها تقوم على مجموعة من الأساطير) . وثالثها: تاريخيّ ، فمثل هذا الشطب يُبقينا جاهلين بماهية الصهيونية أو بما كانت عليه . وقد اختتم ابن سوسان فقرته الافتتاحية بقوله : "إذا ما شئنا التعبير بكلمات مارك

بلوخ التي وجَّهها لمؤرِّخي الثورة الفرنسية فإننا نقول لأبطال قصَّتنا الراهنة صهاينةً أو مناهضين للصهيونية : باللّه عليكم ، قولوا لنا ما الصهيونية ؟!" (٤٨)

يسارع نقّاد سياسات إسرائيل في الأوان الأخير عندما يُتَّهمون بمعاداة الساميَّة بقولهم إنهم لا يستهدفون اليهود بل الصهيونية . لكن ليس هذا مفيدًا بالضرورة ، ليس فقط؛ لأن المدافعين عن سياسات إسرائيل الحاليَّة سيجيبون بقولهم: إن التمييز لا يصحّ عندما يكون حقُّ الشعب اليهودي في الدفاع عن النفس على المحكّ؛ بل لأن الصهيونية لا تعود هي موضوع الكلام حتى إذا ما صحَّ ، أو لأن هناك افتراضًا بأن الصهيونية لا تمثّلها إلا أسوأ تصرُّفات الدولة، وهو افتراض يبقى غير معلن، ولكنه لا يقلُّ عن غيره تبسيطًا واختزالًا . وفي كلتا الحالتين تعود الصهيونية ، ذلك الكيان المنقسم الممزق المحمَّل بأثقال التاريخ ، إلى عالم الكوابيس أو الأحلام . وكثيرًا ما يقال لنا هذه الأيام إن أسوأ ما في إسرائيل هو تحقيقٌ لماهية الصهيونية ، أو إن إسرائيل هذه الأيام هي تشويه للروح التي تمثّلت في أوائل عهد الصهيونية . وإذا ما أخذنا هذيْن الرأييْن المتعارضيْن معًا، فإن كلاًّ منهما يحتوي على بذرة من الحقيقة ، ولكن كلاًّ منهما على حدة خطأ .

ليس پولن وحيدًا في اعتقاده بأنه "ليس ثمة من منطقة وسطى" بين الصهيونية ومناهضتها ، إما أن تنتمي إليها، وإما أن تهاجمها — هذان الخياران يكرران تاريخ الدولة الأمة الإسرائيلية . لكنني أرى أن بإمكاننا أن نفعل خيرًا من ذلك ، ولذا فإنني سأتقدَّم بِرهان ، أو سأستعمل هذه الدراسة لإجراء تجربة : أن أدخل بيت الصهيونية من دون إغلاق أبواب الخروج : أن أحاول فهم ماذا كانت الصهيونية تظنُّ أنها تفعله في أعمق أعماقها وفي أشدّ مستوياتها إثارة للقلق ، باستعمال كلماتها ومصطلحاتها هي ، من دون قطع طريق الاختلاف معها . وأودُّ هنا أن أستعمل صياغتي أنا للناقد الشكلي الروسي ڤكتر شكلوڤسكي الذي كان

يتكلّم عن الخيارات الإستطيقية المتاحة بعد الثورة الروسية : "ليس ثمة من طريق ثالث ، وهذا هو الطريق الذي سنسلكه" .

سأبدأ على أساس أن الصهيونية هي من أقوى الحركات الجماعية في القرن العشرين، وهي حركة نحتاج لفهم قوّتها حاجة ملحّة ؛ فلها القدرة على إيجاد تماهيات يبلغ من ثباتها ما يبلغه الاسم الذي لا يُنطق[٤٩] . والصهيونية حركة قادرة على جعل نفسها حركة مقدّسة ، وهذا عند أتباعها هو هدفها وقوتها المؤيَّدان من السماء . أما عند مناهضيها فهو الوهم الذي تقوم عليه النزعة التدميرية في الدولة الإسرائيلية أساسًا . ولكنني لست راضية عن تسمية شيء كهذا وهمًا ، فهذا الشيء قد يكون وهمًا وحقيقة ؛ قد يكون فعّالًا وجنونيًا . وكان فرويد قد أصرَّ في مراسلات شهيرة مع يُنْغ على أن المرضى حين تشغلهم ذكريات طفولتهم، فإنه لا معنى لاعتراض المحلّل النفسي على هوسهم بوصفه وهمًا أو تهرُّبًا من واجبات الحياة الراشدة . فحتى لو كان ذلك صحيحًا، فإن قولك ذلك لهم من شأنه أن يستثير أعنف أشكال المقاومة ، فالناس يتمسّكون بما يعتقدون به بكل عناد . وحالات الاعتقاد التي تستمدُّ قوّتها من أعماق الروح والتاريخ لا تحتمل النقاش . وإن اتصفت الشبْتائية بشيء فإنه التصلُّب . وحتى عندما ارتدَّ تْسفْي عن دينه وتحوَّل إلى الإسلام ، مرتكبًا بذلك أسوأ درجات الخيانة لأتباعه ، فإن كثيرًا منهم لم يردعْهم ذلك . وقد كتب رينان عن الحواريين المسيحيين عندما خابت آمالهم بالخلاص قائلاً : "إن الاندفاع في الإيمان والحب لا يعترفان بوجود مواقف يائسة". ويستشهد به شولم في معرض حديثه عن تسفْي : "يتعاملان مع المستحيل وينتهكان الواقع خشية الوقوع في اليأس" [٥٠].

لقد أبدى غير صهيوني استعداده للاعتراف بأن الصهاينة ينتهكون الواقع بكلّ سرور. فالعبارة الشهيرة التي تتصدَّر رواية تيودور هرتسل ***Altneuland***

(الأرض القديمة الجديدة) (١٩٠٢) تقول : "ليست هذه قصة جنيات إن شئت"[٥١]. وفي خاتمة الكتاب يخاطب الراوي كتابه بصفته طفلاً فيقول : "أبوك يعتقد بأن الحلم طريقة جيدة لقضاء وقتك على الأرض مثل أية طريقة أخرى ، والحلم والفعل لا يختلفان كثيرًا كما يظنُّ في كثير من الأحيان ؛ فكل أفعال البشر، كانت حلمًا يومًا ما وستصبح حلمًا مرة ثانية" [٥٢]. وقد يُنظر إلى هذا القول، في واقع الأمر، على أنه كُفر لأنه يوحي بأن إسرائيل قد تعود إلى حالة الحلم . غير أن الصهيونية حركةٌ تُبرز بُعدَها المستمدَّ من خارج الواقع . فقد كانت تعلم على الدوام أنها إنما تدفع نفسها إلى فضاء متخيَّل ربما يكون مستحيل التحقيق ، وذلك على عكس مقولتها الأثيرة : "أرضٌ بلا شعب لشعب بلا أرض" . فالصهيونية تقدِّم نفسها قبل أيِّ شيءٍ آخر على أنها حركةُ أملٍ ورغبةٍ من دون أن تكون لها بالضرورة قوَّةٌ على الأرض يمكن أن تستدعيها لتضع أقدامها عليها . فهذا حاييم ڤايتسمان يقول في سنة ١٩٠٩: إن اعتناق الصهيونية "لا يعني بالضرورة الإيمان بأن الفكرة قابلة للتحقيق" [٥٣]. "علينا أن نخلق حقَّنا من رغبتنا في الذهاب إلى فلسطين" (وهذه أوضحُ صيغةٍ لما سيدعوه فرويد بالتفكير السحري أو القوة غير المحدودة للأفكار وأصرحُها سياسيًّا) [٥٤]. وفي سنة ١٩٠٣،كان قد كتب إلى غْرِغُري لوري يقول :"إن [فلسطين] لا تكاد تفهمها عقولنا إذا ما أردنا الحديث عنها على أنها مشروع محدَّد" [٥٥]. وهكذا فإن الصهيونية تقدِّم لنا حركة يبدو أنها غير مسؤولة وغير واقعية . والمريض عند فرويد (أو يُنْغ) لا يعرف أنه واهم ، ولكنَّ الصهيونية – كما سنرى – خَرْقٌ للواقع يعرف أنه وهم ، ومع ذلك فإنه يمضي قُدُمًا بوهمه .

فلنبدأ، إذن، باحترام الأعراض ؛ فهذا هو أحد مسلَّمات التحليل النفسي . قال حاييم ڤايتسمان في اجتماع صهيوني في باريس في سنة ١٩١٤ : "من حسن

حظّ الصهيوني أنه يُعتَبَر مجنونًا . فلو كنا طبيعيين لما فكّرنا بالذّهاب إلى فلسطين بل بالبقاء حيث نحن كما يفعل الناس الأسوياء" (٥٦). ولذا فإننا لا نفعل أكثر مما فعله أول رئيس لدولة إسرائيل عندما نعتبر الصهيونية شكلاً من أشكال الجنون الجماعي. ولكن مع هذا التحفُّظ : وهو أن العقلانية لا وجود لها عند الحديث عن خليقة الجماعة . يقول فرويد : "تواجه الكشفَ عن العُصاب الجماعي صعوبةٌ خاصَّة" . "فنحن نبدأ في حالة العُصاب الفردي من المضاهاة بين المريض وبيئته التي نفترض أنها هي السويَّة'"(٥٧). أما الجماعة "التي يعاني جميع أفرادها من الخلل نفسه، فلا يمكن وجود خلفية كهذه تنسب إليها" (٥٨). إذ ليس ثمة من مقياس طبيعي نقيس به عُصاب الجماعة ، فالجماعة ، وهي الظاهرة التي تستوعب كلَّ شيءٍ ، هي بيئة نفسها ، وهي التي تخلق عالمها الخاصَّ بها . والسبب الذي يجعل التماهي مع الجماعة مدمِّرًا إلى ذلك الحدّ، هو أنها تبتلع احتياطيِّها . وقد اقترب فرويد من القول إن الجماعات تتصف بالجنون بطبعها ، واقترب سواه من ذلك أكثر منه .

ومن صفات معظم الجماعات أن الحدود تختفي داخلها (يصبح أعضاء الجماعة وحدة واحدة) ، وأنها تتصلَّب عند الحدود الخارجية : تتسلَّح . وعند العودة إلى شبْتاي تسفي نجد أنَّ الفناء سيكون من نصيب كلِّ من يجابه إسرائيل . أما داخل دائرة الشعب المختار ، أو داخل شخصية المخلِّص، في الأقل ، فإن الحدود الفاصلة بين الإنسان والإله تنهار انهيارًا يثير الاستغراب . إن تسفي يستوعب في شخصه وسيرته ذلك اللُّباب المظلم الجامح الذي يتغذى من العاطفة الجماعيَّة الجيّاشة التي نسمّيها الصهيونية .

*

تزدهر الخلاصية في الأوقات المظلمة ، وهي كالصهيونية وليدة النَّفـــي . وقد جاء أثر الخلاصية "في تاريخ الديانة اليهودية" ، فيما يقول شـــولم ، "تحـــت ظروف النفي التي هي الحقيقة الأساس في الحياة اليهودية والتاريخ اليهـــودي" (٥٩). وقد وصف حاييم ڤايتسمان كيف كسب كتـــيِّب تيـــودور هرتـــسل *Der Judenstaat* (**الدولة اليهودية**) قلوب الجماهير اليهودية؛ لأنه ظهر في لحظـــة كان أفق اليهود الروس في پولندة يبدو فيها مكفهرًّا بقوله في خطابه الـــذي ألقـــاه بمناسبة الاحتفال بذكرى المؤتمر الصهيوني الأول في بازل في آب/أغسطس ١٩٤٧: "كان فيه شيء يبشِّر بالخلاص...ففي أوقاتٍ مثلِ هذه تنتعش الآمال الخلاصية من جديد" — وكان ڤايتسمان يتحدث في سنة اتّخاذ الأمم المتحـــدة قـــرارًا بتقـــسيم فلسطين (٦٠). وفي كانون الثاني/يناير من سنة ١٩٤٠ ، أي في خـــضم الحـــرب ، التي يمكن وصفها بأنها أحلك الأوقات ، كان ڤايتسمان قد خطب في حشد قُـــدِّر بستة آلاف في محفل مكّة(٦١) بنيويورك : "إن الطريق الذي نسير عليه وعرٌ جـــدًّا . وهو يبدو الآن كأنه طريق العذاب قبل الخلاص" (٦٢).

وقد أكَّد شولم أن الشبْتائية ظهرت في أعقاب مُذبحة تشمْلنِتْـــسْكي(٦٣) في پولندة سنة ١٦٤٨ عندما انضمَّ ضابط صغير من القوات الأوكرانية إلى الكوســـاك (القَزَق) وانطلق هو وجماعته في حملة سلبٍ ونهب وتقتيلٍ لليهود في الريف. وقـــد مهَّد الغَمُّ والإحساس باليأس اللذان خيَّما على الجيل التالي في پولندة الـــسبيل إلى ترعرع الآمال الخلاصية الغيبية (٦٤). وقد غدت تشمْلنِتْسْكي فيما بعد جزءًا مـــن الفولكلور ، ولا يزال الزعماء الإسرائيليون يشيرون إليها هذه الأيام؛ لأنها جزء من الوعي الجمعي لدى اليهود . لكن لم تكن المصيبة التي حلَّت بيهود پولنـــدة هـــي الوحيدة التي ألهمت آمال الخلاص ، فقد أصبح الثراء المدهش الذي حققه اليهـــود في شتاتهم مصدرًا آخر من مصادر القلق . لم يكن ثمة من شيء واضح ولا ثابت ،

فأخذ اليهود يقرأون الكتابات ذات المنحى الأخروي التي ظهرت في زمانهم بشغف في مواجهة هذا القلق(٦٥).

مرّت النـــزعة الخلاصية في الديانة اليهودية بفترة من الاضمحلال حـــتى سنة ١٤٩٢، ولكن اليهود استجابوا بعد طردهم من إسبانيا "بموجة من القلاقـــل الأخروية" و" المخاضات الخلاصية" التي وصلت ذروتها في حياة شبْتاي تْسقي(٦٦). والخلاص يأتي من دمار التاريخ ، وإذا ما كان للكارثة أن تُحتَمل فلا بدّ مـــن أن يكون لها معنى . قال شولم : "إن التجربة المرّة التي ذاقتها أجيال عديدة عانت مـــن الحكم الأجنبي والاضطهاد والإذلال لم يكن من المحتمل أن تخفف من غلواء هـــذا النوع من التفكير الأخروي الذي تعود أصوله إلى كتابات فترة الهيكل الثاني"(٦٧). فالقصّة الخلاصية تنحو إلى التشرُّب "بالخيالات الجامحة" فيما يتعلّق بنواحي الخلاص المدمِّرة . وهي تعد بالمزيد من الكوارث؛ ما دامت قد ولدت من الكوارث . ويرى شولم أن "الخلاصية اليهودية هي في أصولها وطبيعتها – نظرية خاصة بالكارثـــة... وهذا أمر لن نبالغ فيه مهما أكّدناه" (٦٨). وعندما حاول ميمون أن يلغـــي دور الخلاصية في تشكيل التاريخ، فإن الكتّاب اليهود في أوائل القرن السادس عشر من أمثال دون إسحاق أبراڤانيل والحاخام ليف Loew من پراغ ردّوا عليه، منطلقين من حادثة الطرد ، بإعادة البعد الخاص بالكارثة ثانية إلى المقدِّمة . وقد استـــشهد ديڤد هارتمن في تتبعه هذا المسار بميمون في دعواه لإيقـــاف النـــــزعة الخلاصـــية السائدة في إسرائيل هذه الأيام . لقد كان للطمأنينة والرعب في الخيال الأخـــروي نصيبٌ متساوٍ بما يسمح لشعبٍ مضطهد بأن "يصفّي الحساب مع معذّبيه على مـــا اقترفوه بحقّه"(٦٩). وهكذا يغدو الخلاص شكلاً من أشكال الانتقام التـــاريخي، أو وسيلة من وسائل تصفية الحساب ، أي أن عنف التاريخ القاسي يعيد نفسه علاجًا لذاته .

وهنا نجد أنفسنا أمام مفارقة ؛ فالعذاب هو الذي جذب اليهود إلى التراث الأخروي بما يتنبأ به من كوارث ، لكنهم فى أثناء اقترابهم من فجر تاريخ جديد، يجدون أن العذاب يرافق الرؤية ويكمن في قلب الحلم بحيث لا ينفصل عنه ، والمستقبل الذي يقصد منه أن يخلّصهم، يستعير أشدَّ صفات الماضي إثارة للرهبة ، ومهما تكن الآمال طوباوية، فإن الأسوأ لن يتخلّى عن قبضته، بل يتابع مسيرته كأنه لعبة رياضية مجنونة لا تنتهي .

في سنة ٢٠٠٢، وجد استطلاع للرأي أن أكثر من ٨٠ بالمئة من الإسرائيليين يريدون التوصُّل إلى اتفاق سلام مع الفلسطينيين ، وأكثر من ٨٠ بالمئة، يؤيدون سياسات شارون الوحشية لإعادة احتلال غزة والضفة الغربية ؛ وهي السياسات التي اشتدَّت في غزَّة تحضيرًا للانسحاب المزمع الذي قد يتمّ وقد لا يتمّ . جرِّب حساب هذه الأرقام . إنها أرقام يصعب التوفيق بينها ، وبعد سنتين لم تصدر كلمة انتقاد واحدة ، أثناء المظاهرة التي شارك فيها ١٥٠٠٠٠ شخص تأييدًا للانسحاب ، لعملية تدمير الجيش لرفح ، وهي العملية التي كانت تجري في الوقت نفسه ، ولم يسمح ، وفق اتفاق مسبق ، لأيٍّ من الأشخاص الرافضين للخدمة العسكرية بالتكلُّم . وحسبما يقول الشاعر يِتْسحاك لاؤور : "تسير عبارة 'لا بدَّ من عمل شيء ، باتجاهين على الدوام ، الأول يقود باتجاه ساحة المظاهرة (ثم العودة إلى البيت) . والثاني يقود إلى العملية العسكرية التي حازت التأييد الذي لا حدود له" [٧٠] - كما لو أن النشوة بالكارثة إلى جانب الرغبة بالتوصُّل إلى حلٍّ للصراع قد أصبحا يلازمان العقلية الوطنية، ويجب أن نضيف هنا أن الانسحاب قد يؤدّي إلى أيِّ شيء عدا السلام ما دام مرتبطًا بضمٍّ ما يقرب من حوالي ٥٠ بالمئة من أراضي الضفة الغربية . وقد كتب أوري أفنيري ، النائب السابق في الكنيست الذي يعدُّ الآن من أشدِّ منتقدي إسرائيل ، في بيان من بيانات **غوش شالوم**: يقول

إننا بلدٌ يعاني من انفصام الشخصية [٧١]. لا بدّ من العنف . لا بدَّ من السلام . أي أن عبارة "دوامة العنف" المألوفة في المنطقة قد تكون أدق مما نظنّ ، فكيف بـــالله يمكنك أن توقف شيئًا تمتدُّ جذوره في أعماق التاريخ، وتمتدُّ نتائجه إلى آخر الزمن؟

إن الشعب ،كالفرْد الذي تمسك به عاطفته وتتلبَّسه غرابة طبعه وعوارض مرضه ، يمكنه أن يسير على درب الدمار من دون أن يكون مخطئًا في ما يهـــدف إليه، ولئن كان التسليم بذلك سهلاً نسبيًّا في حالة الفرد ، فقد لا نسلّم بـــسهولة بأن شعبًا يبدو أنه ملهَمٌ يؤمن بشدّة بأنه شعب طيِّب في هذا العالم ، قـــد يوقـــف نفسه ليس لتدمير الآخرين، بل لتخريب نفسه أيضًا . ونحـــن لا نـــزال نـــدَّعي ، بكلمات رِبكا وِسْت التي تتصدَّر هذا الكتاب ، أن الشعوب تـــسعى إلى اللَّـــذة وتبتعد عن الألم كالأفراد . ونجد من الصعب علينا أن نصدِّق أنه يمكن أن يوجد في قلب الشعب نوعٌ من الصراع الذي يمنع عنه النوم ، أو الذي يمكن أن يجعله يُعمِل فأسه لتدمير عالمه هو . ويرى شولم ، بعد أن أعاد الحياة إلى أفظـــع المكوِّنـــات في التراث الغيبـــي اليهودي الذي وقف عليه حياته ، أن شيئًا صعبًا ، شيئًا كثيرًا مـــا اتَّصف بالمرارة ، قد أُسْكِتَ . وكانت هناك حاجة للرجوع إليه من أجـــل فهـــم الوضع المعاصر للشعب اليهودي (كتب شولم دراسته في الأربعينيات مـــن القـــرن العشرين في القدس؛ حيث كان مستقبل اليهود يتشكَّل من حوله) . هـــل يمكـــن لإسرائيل أن تحيا حياة "غير مثالية ، غير شيطانية" ؟ وهو السؤال الـــذي طرحـــه بلهجة تقرب من اليأس ديفد غروسْمَن أيضًا وهو يكتب بعد نصف قـــرن مـــن خارج القدس[٧٢].

كان أحد أهداف شولم الرئيسة عرض الطريقة التي حملت بهـــا النـــزعة الغيبية اليهودية، ولا سيما الصيغة اللوريانية[٧٣] التي سبقت حيـــاة شَـــبْتاي تْسفي وعصره مباشرة – بذورَ ما كان سيحدث في المستقبل . وقد سعى إلى إثبـــات أن

النــزعة الغيبية أسهمت في تطوُّر اليهود إسهامًا لا يفسِّره وصفها بأنها شــكل غريب من أشكال الشَّطح الفكري . وإذا ما كانت الكابالا اللوريانية التي ظهرت في صفد في منتصف القرن السادس عشر ذات أهمية مركزية فمــا ذلــك إلا لأن تأثيرها هو الذي جعل النــزعة الغيبية جزءًا من الوعي العام في حياة اليهود . وقد كانت اللوريانية أسطورية التوجُّه تترجم الأفعال والأحداث الربّانيَّة ترجمةً تُدخلها في دائرة التاريخ من دون جهد يذكر ، ولذا كان من المهم جدًّا للنــزعة الغيبيــة اللوريانية أن الله يبدي نفسه؛ لأنه كان قد انسحب وتقلَّص في نفسه[٧٤]. ونحــن نجد في داخل العملية الروحانية مثيلاً كاملاً لفكرة النفي : فالله غدا ، مثل شــعبه المختار ، "منفيًّا في ذاته"[٧٥]. وحيثما يُنفى بنو إسرائيل فإن الشكينة [أي الحضور الإلهي] ترافقهم ، حسبما يرد في التلمود . والكابالا اللوريانية تؤمن بأن الإنــسان يعيش حالة النفي مُذ "كسر الآنية" ، أي عندما حطَّم النور العلويُّ ، المنبعثُ مــن المصدر الربّاني ، الآنيةَ التي تنتظر احتواءه ، وأدّى ذلك إلى انطلاق أجزاءٍ من تلك الآنية ، وقد التصقت بها لُمَعٌ من ذلك النّور، في الفضاء الأصلي ، ولم يعــد ثمَّــة شيءٌ مُذ تلك اللحظة فصاعدًا، في محلِّه الصحيح المخصَّص له ؛ أي أصبح العالم في حالة ارتباك ، وصار من واجب الإنسان بعدئذٍ أن يعيد ما تبعثر ليضعه في مكانه .

وقد غدت "فكرة النفي التاريخية رمزًا كونيًّا مع انكسار الآنية" فيما يقول شولم[٧٦]. وهذا يجعل البؤس التاريخي مفعمًا بالمعاني ويرفع المأساة مــن التــراب . وتتيح الخلاصية لليهود ، بوصفها فلسفة النفي المثالية ، لأن ينظروا إلى أنفسهم لا على أنهم أصفار تاريخية لا قيمة لها، بل على أنهم قــوة كــبرى في التــاريخ [٧٧]. وكانت هذه الأفكار الخلاصية بالنسبة إلى جيلٍ في المنفى شكَّل وجوده المحفــوف بالمخاطر "مشكلة ملحَّةً قاسية" هي الجواب الأمثل[٧٨]. وهكــذا فُهِــم النفــي والخلاص ، وغدا "الوضع التاريخي الفريد لإسرائيل" رمزًا "لحالة الخَلْقِ برمَّتها"[٧٩].

وأصبحت فلسطين ذات مكانة كونية ، "ما جئنا لنجده في فلسطين هو العنصر الكوني"- هذا ما كتبه أيرُن ديفد غوردن الذي حدَّدت كتاباته نغمة جيلٍ كامل من أوائل أجيال الصهيونية العمّاليّة ، وهو الكاتب الذي أخذت عنه الجملة التي تتصدَّر هذا الفصل . (وصف هيرْتْسبِرْغ غوردن بأنه "قدّيس الصهيونية العمّاليّة العلمانية" .) [٨٠] وعندما أحسَّت الصهيونية ، مدفوعة بالحاجات التاريخية لليهود ، بأنها توشك أن تحصل على قطعة أرض خاصة بها ، فإنها رفعت نفسها إلى عنان السماء : "إن توقُّع الخلاص هو القوَّة التي تبقي يهودية المنفى حيَّةً ، ويهودية أرض إسرائيل هي الخلاص نفسه" — هذه هي كلمات أبراهام آيزَك كُكْ ، كبير حاخامي فلسطين ، ومعلّم الجناح الديني الخلاصي في إسرائيل وملهم الكثير من الإسرائيليين في هذه الأيام[٨١].

كان آدم طبقًا لقصَّة الكابالا قد فشل في أداء واجبه في أن يكون هو المخلِّص الأوَّل. إذ "كان قد دمَّر الحقول" بفصله ما كان متَّصلًا [٨٢]؛ أي لا بدَّ من إعادة الأرض إلى ما كانت عليه — وهنا نلاحظ إلماعًا إلى القصة الإسرائيلية الخاصَّة بتخليص الأرض[٨٣] وزرعها . وعندما يأتي المخلِّص ويصل اليهود إلى فلسطين فإن العالم كلَّه ، وليس إسرائيل[٨٤] فقط ، ستستقيم أموره . وقد كتب الحاخام ليڤ يقول بعد النَّفي : "إن نفي بني إسرائيل وتدمير هيكلنا استثناء شاذٌّ لنظام الكون ، ووجود الاستثناء مؤقت"[٨٥]. وهذا قد يعني أنَّ للصهيونية أن تتصرَّف بلا رحمة لأنها لا تنقذ اليهود فقط، على الرغم مما في ذلك من مفارقة . فهذا هو الحاخام كُكْ يقول : "كلُّ مدنيّات العالم ستتجدَّد إذا ما بُعِثَتْ روحنا . كلُّ الأديان سترتدي ثيابًا جديدة ثمينة وتخلع عنها ما هو متَّسخ وكريهٌ وقذر"[٨٦]. "إن روحنا تحتوي العالم كلَّه وتمثِّله في أعلى أشكال وحدته"[٨٧].

وهكذا نجد أن الصهيونية ذات الوجهين تلجأ إلى زمنين : تاريخيٍّ وكونيٍّ.
ولا يمكن في نظري فهمُ قوّةِ الصهيونيةِ هويَّةً فهمًا كاملاً دون النظر إلى هذه الازدواجية الكامنة فيها. وقد شدَّد شولم طوال عَرضه للنـــزعة الغيبية اليهودية على الكيفية التي يتغذّى بها الطريق الروحاني الداخلي المطيع لتعاليم التوراة[٨٨] بالسرد اليهودي لقصة النكبة التاريخية وتغذيته ، فالخلاصية هي، في المحلِّ الأوَّل، روحانية داخلية . وقد انصبَّ اهتمام أوائل الكاباليين على المعنى الغيبي للخلاص . لكن وقائع التاريخ اليهودي تضع البعد الروحاني الخالص القائل بضرورة إصلاح ما انكسر تحت ضغط متزايد . كذلك ظلّت اللوريانية تؤدّي دورها بصفتها أسطورةً قوميَّة قويَّة ، وتضمُّ في ثنايا رؤياها المشبوبة لنهاية الذلّ الطاقةَ الخلاصيَّةَ العنيفةَ التي انبثقت منها الشبْتائيَّة . ولم يحتج إشعال هذه النار الهائلة سوى عود ثقاب ، ولم يكن على الفكر الأخروي سوى أن يجتاز خطًّا رفيعًا للانتقال من الرحلة الاستعاريَّة إلى الرحلة التاريخية ، ومن خلاص الروح إلى خلاص الشعب ، ومن الطريق الروحاني إلى حركة الجماهير ، "وكان انفجار البركان عندما انفجر مُروِّعًا"[٨٩]. وصار يُتوقَّع من المخلِّص أن يخلّص بني إسرائيل ليحققوا قَدَرهم في العالم . وكان ناثان الغَزّي ، معلّمُ تْسفي ومُراسلُه وشارحُه، صريحًا بقوله إن الشرَّ غيبي وسياسي في الوقت نفسه. كانت قوى الشرِّ موجودة ليس فقط في قوى الكابالا الشيطانية، بل أيضًا في وجود الطغيان في العالم ، وفي تاريخ هذا العالم الفاسد ، وفي "نفي بني إسرائيل بين [بني] **إيدوم** و[بني] **إسماعيل**"[٩٠]. وكان الفرق الوحيد بين هذه الحقبة وأيام المخلِّص حتى من وجهة أولئك الذين هم على شاكلة ميمون ورفضوا الخلاصية في شكلها المتطرِّف هو "خضوع إسرائيل للأمم"[٩١].

وهكذا يُطلب من مفهوم الـ *tikkun* المثقل بالمعاني (الإصلاح ، العودة إلى الأصل، توحيد الأجزاء المبعثرة ثانية) أن يقوم بعمل نفسي وسياسي كثير : أن يعيد الإله إلى ذاته ؛ وأن يعيد بني إسرائيل إلى فلسطين ؛ وأن يلملم ما تبعثر من أجزاء الآنية أو اللمع التي تناثرت في جميع أنحاء العالم ، وذلك في إحدى صيغ الصهيونية التي ترى أن عملها يتضمن خلاص الإنسانية وليس اليهود وحدهم . وقد يحقُّ لنا أن نسأل عن الثمن الذي سيتطلّبه هذا المصير الكوني الذي أثقل الشعب اليهودي به نفسه . إن الحكم على غير اليهودي هو ،في الأقل، واضح . فقد أهملت الشعوب الأخرى الواجب الذي كُلِّفَ به آدم ، وأرواحهم تأتي من دائرة الشرّ ، أما اليهود فهم وحدهم القادرون على تنقية خَبَث العالم(٩٢).

ويضيف شَبْتاي تسفي مفاجأة حاسمة أخرى في هذه الدراما . تذكروا أنه عمل أعمالًا غريبة تخالف الشريعة ؛ وأن التمادي في هذا النوع من الأعمال ينتظر دوره في جناح مسرح الإلهام . هناك شيء فظيع على وشك الحدوث، كأن من يدَّعون القدرة على التواصل مع العالم الإلهي يقتربون باستمرار من أن يفزعوا من أنفسهم . ويرى ناثان الغَزّي أن الأفعال الغريبة المدهشة التي قام بها تسفي تثبت صدقه ، فارتدادُ تْسفي عن دينه واعتناقُه الإسلام كان، في ظاهره، هو الخيانة الكبرى: كان فعلاً قد حجب عنه إمكانية الخلاص فيما قد نقول ، ولكنْ ليس الأمر كذلك ؛ فالأمور المدمِّرة المبشِّرة بالخلاص تضمُّ الردَّة وتدنيس اسم الربِّ إلى جانب الحروب والمجاعات والأوبئة ، ونحن نجد عند العودة إلى الغيبية اللوريانية أن أفظع الأعمال تصبح جزءًا من خطة الخلاص . فعندما سقطت اللمع الإلهية إلى هذا العالم فإن المخلِّص سقط معها ، وكان على المخلِّص وحده أن يسقط ثانية في الشرّ؛ من أجل أن يفتح أبواب السجن من الداخل : "ومثلما كان على الشكينة أن تنــزل إلى مصر — وهي رمز كلّ ما هو مظلم وشيطاني [كذا] — من أجل جمع

اللمع الساقطة ، فإن المخلّص أيضًا سيبدأ في آخر العصور أصعب رحلة له إلى مملكة الظلام؛ من أجل أن يكمل مهمَّته" (وقد قورن بين مكوث تْسفي ببن الأتراك، بالوقت الذي قضاه موسى في بلاط فرعون) [٩٣]. وهكذا تصبح المهمة الخلاصية النهائية هي رفع الشرّ إلى مرتبة القداسة، وليس الاكتفاء بمحق عالم الشرّ. فعلى الإنسان أن يهبط إلى الشرّ ليخلّص نفسه : "عندما تهبطون إلى الدَّرك الأسفل سأخلّصكم" — هذا ما يقوله الله لبني إسرائيل[٩٤].

وما دام الأمر كذلك، فإن العودة إلى الوضع الأصلي لا يمكن المضيُّ فيها عن طريق الأفعال المتَّصفة بتقوى الله . لا بدَّ من أن يُواجَه الشرُّ بالشرِّ — "فلا بدَّ له من أن يوقع نفسه في الخطيئة بأفعاله من أجل أن يكمل مهمَّته"[٩٥]. وعليك — بكلمات ناثان الغزّي — أن تحلَّ عقد القوى الشيطانية من أجل أن تحاربها (أو عليك أن تمسك باللص قبل أن تشنقه ، كما يقول فرويد) . وسيُخضع تسفي فرعون ، ولكنه هو نفسه فرعون[٩٦]. ويصوِّر لنا شولم على مستوى من المستويات مخلِّصًا يكافح ضدَّ المكوِّنات الشيطانية في ذاته ، كما لو أن تسفي كان هو نفسه المبدأ الذي سعى إلى كبحه، أو كان يضمُّ ذلك المبدأ في أعمق أعماقه . ويعلّق شولم على ذلك بقوله "إن من الصَّعب ألاّ تلفت انتباهنا هذه الإلماحات إلى بعض الأفكار التي نجدها في علم النفس التحليلي المعاصر في هذه المقولات النفسية الكابالية المتصفة بالمفارقة"[٩٧]. ومهما يكن من أمر، فإن الشرَّ سيتربَّص منذئذ فصاعدًا بطريق الخلاص . وسيبقى اعتناقُ تْسفي الإسلامَ في الذاكرة التاريخية تذكيرًا رهيبًا وملهمًا بأن "الله والشرّ هما السبيلان المتاحتان لبني إسرائيل في سيرهم نحو الخلاص"[٩٨].

إنَّ من الصَّعب ألاّ نجد في وقتنا الحاضر أصداء لهذه المفاهيم الغريبة الملتوية التي يرى شولم أنها لبُّ الموضوع ، وألاّ نحسَّ إحساسًا مبهمًا بأن الشرَّ شيء داخلي

يسهُل التخلُّص منه في معمعة الصراع الكونيّ للقضاء عليه ، وأن تغيب عنا لهجةُ الانتقام في لغة الدولة الإسرائيلية هذه الأيام ، تلك اللغة التي تقوم على الإيمان المحموم بأخلاقية الرعب المبارك من السماء والتي غدت هي لغة الخطاب السائد مـــُذ ٩/١١ . إننا نعيش في زمنٍ غدت فيه وسائل محاربة "الشرّ" تصطبغ بألوان ما تحارب لهزيمته . فالأصولية[٩٩] — وهذه أبسط نقطة نثبتها هنا — ليست ظاهرة إسلامية خالصة . وقد عرف عن جوزِف فرانك ، الشَّبْتائي المتطرِّف ، أنه كان يقتبس العبارة المشهورة التي ينسبها الغنوصيّون لعيسى والقائلة إن طريق الخلاص يتضمَّن "المشي على رداء العار"[١٠٠]. ولئن كان هذا في نظر شولم غيبية منحطّة عدميَّة ، فإنه مع ذلك يتضمَّن مفارقة نتعلَّم منها دروسًا . الحرب ضدُّ الشرّ لا تعرف الحدود ، والعار يمكن أن يكون خادم نفسه ، والنكبة يمكن أن تصبح هَوَسًا، والأذى النفسي العميق يعيد نفسه؛ والتماهي العاطفي يلغي الواقع ، والاهتياج المرضي العنيف المصحوب بالسعادة حتى عند الخذلان التاريخي المرير يكتسب حياة لاحقة خاصة به ، فقد اكتسبت النتائج العرضية للشَّبْتائية "حياة مستقلّة بذاتها" عند أولئك الذين "رفضوا قبول حكم التاريخ"[١٠١].

* * *

إن الفكرة التي أطرحها هنا هي أن الصهيونية ، بما فيها الصهيونية العلمانية، مشرَّبة بالخلاصية في كل ناحية من نواحيها ، وقد وصف ڤايتسمان في كتابه التجربة والخطأ بواكير أحاسيسه الصهيونية وهو صبي يافع في پنسك ، وقال إن فكرة "العودة" كانت مطروحة على أنها نزعةٌ خلاصية عميقة الجذور ، أو أملٌ لن يموت ، وذلك قبل اتخاذ فكرة "القومية العملية" شكلها الخاصّ بها"[١٠٢]. وقد روى كيف أن أحد معلّميه ، وكان هذا المعلّم يرى أن مجرَّد ذكر إعادة بناء فلسطين أمرٌ يتصف بالتطاول وانعدام التقوى لدى أي شابٍّ ينطق به ، نصحه بأن

يتّخذ جانب الصمت : "فأنت لن تستطيع أن تقرّب المخلّص ، وعلى المرء أن يفعل الكثير، وأن يتعلّم الكثير، وأن يعرف الكثير ويعاني من الكثير قبل أن يكون أهلًا لذلك"[١٠٣]. فأخرس ڤايتسمان، ولكنَّ صورةَ تحقُّق الخلاص، مثلها مثل أي شيء محرَّم ، ظلّت تفعل فعلها في ذهنه ، وليس ڤايتسمان سوى واحد من عدد من الكتاب الذين وجدوا في هرتسل شيئًا أشبه بالقوى الخلاصية . "كان يتوهَّج — ولم يكن الراديوم قد عرف يومئذٍ — بشيء من الإشعاع الصهيوني ويكهرب كل ما يقع حوله"[١٠٤]. ووصف مارتن بوبر هرتسل بقوله "إنه يحمل ملامح المخلّص ونظراته"[١٠٥]. وقد وصف كاتبُ سيرة هرتسل أيْمُس إيلون صاحبَه بأنه يسير على خطى "بعض الحالمين الغرباء ، والمقامرين ، والمغامرين ، والممثلين الجريئين ، من الذين كنا نظن أن عهدهم انتهى مع كاليوسترو[١٠٦] أو سبَتاي زيفي"[١٠٧]. وفي حزيران/يونيو ١٨٩٥ أطلع هرتسل فريدرش شِف ، مراسل وكالة ڤولف للخدمات البرقية في باريس ، على مخطوطته : "يقول شِف : هذا شيء حاول أحدهم أن يحقّقه في القرن الماضي — سبتاي ! لم يكن هذا ممكنًا في القرن الماضي ، أما الآن فهو ممكن — لأن لدينا آلات"[١٠٨]. ثمّ عدّل هرتسل كلامه فيما بعد وقال: "الفرق بيني وبين سبتاي (كما أتخيّله) ... هو أن سبتاي جعل نفسه ندًّا لكبار شخصيّات الأرض ، ولكنني أجد الكبار صغارًا ، صغارًا مثلي"[١٠٩].

لكن هذا التواضع لم يستمرّ ، فقد قال هرتسل في يومية كتبها بمناسبة انتهائه من وضع **الدولة اليهودية** : "الحياة انتهت بالنسبة إليّ، وبدأ الآن تاريخ العالم"[١١٠]، وقال في كلمة ألقاها أمام آل روتشايلد سنة ١٨٩٥ : "سآتيكم بالخلاص"[١١١]، وفي سنة ١٩١٩، وصف حلمه الذي حلمه وهو في الثانية عشرة لروبن برينن ، أول من كتب سيرته ، على النحو الآتي:

أخذني [المخلّص] في حضنه وطـــار بي علـــى أجنحـــة سماويـــة . والتقينا... بموسى على غيمة مضيئة ... ونادى المخلّص موسى قائلـــا : "دعوتُ لهذا الطفل" . وقال لي : "اذهب وقل لليهود إنني ســـوف آتي قريبًا وأعمل أعمالاً عجيبة لشعبي وللبشرية جمعاء".

وقد احتفظ هرتسل بهذا الحلم لنفسه سنوات طويلة "ولم يجرؤ على البوح به لأحد"(١١٢).

يشارك هرتسل شبْتاي تسفي في اتصاف كلٍّ منهما بِهَوَسٍ إبداعيٍّ يقع في الصميم من إلهامهما (ومن المستحيل أن نقرأ ما كتبه شولم عن تسفي إلى جانب ما كتبه أيْمُس إيلون عن هرتسل من دون ملاحظة التشابه بين الرجلين) . فشولم يكرِّر التأكيد على أن تسفي ذهب للقاء ناثان الغَزّي ليس لإيمانه بأنه المخلّص، بل ذهب بصفته مريضًا يبحث عن طبيب روحاني . ويمكننا القول إن تسفي احتاج إلي ناثان الغَزّي للتنفيس عن رغبته ، وهذا يجعل أصول الشَّبْتائية قريبةً من العلاج التحليلي النفسي قبل ظهور هذا النوع من العلاج بحوالي ثلاثة قرون . ففي مشهد غريب الشبه باللحظات التي أُغميَ فيها على فرويد وهو في صحبة يُنْغ ، قيل إن ناثان الغَزّي قد أعلن أن تسفي يصلح لأن يكون ملكًا لإسرائيل بعد أن وقع في غيبوبة (كذلك كان هرتسل يعاني من أنيميا المخ ومن حالات من الغيبوبة) .وقد شخَّص شولم حالة تسفي بقوله إنه كان يعاني من مرض نفساني يعاني منه صاحبه من نوبات من الاهتياج الجنوني تتبعها حالات من الكآبة تصاحبها أعراض الشعور بالعظمة والاضطهاد . ولكن ليس عليك أن تتقبّل هذا التشخيص ولا نظرة شولم لتسفي النافدة الصبر والتي مؤدّاها أن تسفي يظهر قدرًا كبيرًا من السلبية، أو أنه مستغرق في ذاته على غرار المصابين بمرض التوحُّد؛ لتدرك أن هاتين الشخصيتين العملاقتين – شخصية تسفي وهرتسل – تظهران كلَّ خصائص شخصية الأبله

الربّاني ، "إن الله يُنـــزل على من يحبّونه نوعًا من الجنون العلوي الفجائي" فيما يقول الجُنَيْد الصوفي ، وهو قول اقتبسه شولم[١١٣].

تصوَّرَ هرتسل في شطحـــة من أشد شطحاته قربًا من الهلوسة أنه ينقل مراكز يهودية كاملة باقتلاعها حرفيًّا من العالم القديم إلى العالم الجديد ، وتخيَّلَ بناء بنايات كبرى كالقصر الملكي [في باريس] أو كنيسة القدّيس مارك في البندقية في احتفال مهيب ، حيث ينصّب أبوه شيخًا للشيوخ وابنُه دوجًا[١١٤] (ولن تخفى مشابه هذا مع توزيع تسفي المناصب في الكنيس) [١١٥]. أما هرتسل نفسه فسيكون من نصيبه أن يضع التاج على رأس "سموِّك – يا بنيَّ الحبيب"[١١٦]. وعندما ينهي هرتسل رسالة أرسلها إلى زوجته بتحية إلى ابنه بقوله: "قبلاتي الرقيقة لأبي الملك" vaterkönig يعلّق إيلون عليها بقوله : "عبارة غير مفهومة . قد تكون نكتة عائلية ، وقد تكون صدى لعبارة **أڤينو مَلْكنو** ("يا أبانا الملك" بالعبرية) ، وهي عبارة تطلق على الله في الصلاة العبرية"[١١٧].

قد تكون هذه الشطحات أمورًا شخصية ، خاصة ، دفينة ، ولكن ذلك لا يقلّل من تأثيرها . فقد كانت لهرتسل ، بشخصيته الساحرة ، قدرة على إلهام الآخرين . ويشدِّد ڤايتسمان على القول إن ما أعطى هرتسل مكانته ليس أفكاره– إذ لم تكن أيٌّ من أفكار **الدولة اليهودية** جديدة – بل هي حرارة إيمانه ، وإشعاع شخصيته[١١٨]. لقد ألهمت حماسة هرتسل أتباعه بما بثّه فيهم من رؤيا الخلاص وذلك على غرار تسفي الذي يعقد إيلون موازنة بين هرتسل وبينه . وفي سنة ١٨٩٦،عقد اجتماع جماهيري في صوفيا التقى ڤايتسمان في أثنائه بهرتسل للمرة الأولى ، وفي ذلك الاجتماع سمّى الحاخام الأكبر هرتسل بالمخلّص ، وقال مورتْس غودمان ، حاخام ڤينا الأكبر ، الذي تحوَّل فيما بعد إلى مناهض للصهيونية : "ربما تكون أنت من دعاه الله" [١١٩]. وقد خيَّم الحزن الشديد أيامًا على بن

غوريون الذي كان في الثامنة عشرة عندما تُوُفّي هرتسل ، فكتب يقول : " أومن اليوم أكثر من أي يوم مضى بأننا سوف ننجح . أعرف أن اليوم سوف يأتي – وهو ليس ببعيد – عندما نعود إلى الأرض الرائعة ، أرض الحقيقة والشعر ، أرض الورود والرؤى النبوية" (١٢٠). على أن هرتسل غدا أحرص في كلامه في أواخر حياته : "يقول شعبنا إنني المخلّص . أما أنا فلا أعرف ذلك ، فأنا لستُ لاهوتيًّا" (١٢١).

* * *

لكن لا بدَّ من بيان بعض الفروق المهمَّة ، فالرأي القائل إن الصهيونية – في أحد التيارات الرئيسة الحالية في الأقل – هي شكل من أشكال النـــزعة الخلاصية، رأي لا يوافق عليه الجميع ؛ فالأرثوذكس المتشدِّدون يرون أن الصهيونية كانت تمرُّدًا على الله ، وخطيئة دينية من الدرجة الأولى . وهي عند بعض الجماعات من أمثال ناتوري كارتا ، وساتْمار حاسيديم ، وإيداح حيروديت المقدسية ، حركةٌ شيطانيَّةٌ واندلاعٌ للقوى المناهضة للخلاصية . فالصهيونية تخالف التوقعات الخلاصية بانتزاعها زمام المبادرة من حركة التاريخ وتضع في أيدي البشر مهمَّة الخلاص ، مرتكبة بذلك إثمًا عظيمًا، وهي- بكلمات صيغت حديثًا للتعبير عن رأي ناتوري كارتا - "**دَنَسٌ يضم كلَّ أنواع الدنس الأخرى ... وهرطقة تضمُّ كلَّ الهرطقات الأخرى**" (١٢٢). والصهيونية تغتصب ما يختص به الله ، وهي في نظر الأرثوذكس تخالف الأَيْمان الثلاثة التي تشكِّل قلب المعتقد الخلاصي : ألاّ يجري تسلُّق الحائط (أي يجب على بني إسرائيل ألاّ يندفعوا إلى الأرض كأنهم وحدة واحدة) ، وألاّ يستعجلوا النهاية (فهذه تترك لإرادة السماء) ، وألاّ يتمرَّدوا على الأمم (يجب ألاّ يقفوا ضدَّ إرادة العالم) . فالفعل الإنساني زائد عن اللزوم في النصوص الكتابية [نسبةً إلى الكتاب المقدَّس] التي ساعدت على تَبَلْوُر الفكرة

الخلاصية في أذهان الكثيرين – مثل يوم الربّ الذي تحدَّث عنه عاموس ، ورؤيا أشعياء لنهاية الزمن ؛ ذلك أن جعل الخلاص معتمدًا على إرادة الإنسان وأفعاله يحطُّ من شأن الخلاص الذي يريد الله تحقيقه .

إن الخلاصية الحقيقية في نظر مناهضي الصهيونية المتشدِّدين تكتفي بالانتظار من دون الفعل . ولهذا السبب بالذات جاهدت الصهيونية العلمانية باستمرار لفصل الصهيونية عن الخلاصية . يقول بن سوسان : "إن تعاليم المَغدم[١٢٣] – في نظر النخبة المثقفة من الصهاينة – تضع الناس في موقف الانتظار السلبي للمخلِّص ، سواء أكان يدعى سبتاي تسفي أم هرتسل" [١٢٤]. أما الصهيونية العلمانية فإنها حركة نشطة – "ذات عضلات" حسبما يرد في أحد الأوصاف – تنشغل بمهمّات هذا العالم . ويرى كثير من أتباع الصهيونية الأوائل أن فكرة الخلاص الدينية أسيرة لصورة العجز اليهودي ، ومع ذلك، فإن اليهود كان يتوقَّع منهم ألا يفعلوا شيئًا لأنفسهم أو لخلاصهم ، فالنشاط معناه التخلّي عن الحلم الخلاصي ، واطِّراح الأوهام الضارَّة ، وإتاحة المجال "للفعل المحدَّد هنا الآن"[١٢٥].

ولذا كان هدف هؤلاء الروّاد الأوائل من الصهاينة العلمانيين أنْ يخلِّصوا جهودهم القومية من مجموعة القيم الكونية التي بدا أن من السهل إلصاقها بها ، فقد كتب ماكس نورْداو ، وهو أهم تلميذ وزميل لهرتسل ، في مقالته بعنوان "الصهيونية" (١٩٠٢) يقول : "إن الصهيونية الجديدة التي وصفت بأنها سياسية تختلف عن الصهيونية القديمة ذات النـــزعة الدينية الخلاصية من حيث إنها لا تقبل بالغيبيات ولا تربط نفسها بالخلاصية" [١٢٦]. وتمثَّلت ثورة الصهيونية في تحويل الخلاص من السماء إلى السهول : "إنها لا تتوقع تحقُّق العودة إلى فلسطين بمعجزة ، بل تسعى إلى تحقيق ذلك بجهودها هي" [١٢٧].

غير أن آثار النـــزعة الخلاصية ، حتى بصيغتها المتطرفة، لم تَمَّحِ من لغة أولئك الذين كافحوا لهزيمتها أكثر من غيرهم ، وقد بلغت شدَّة هذه العلاقة حدًّا يجعلنا نتساءل عمّا إذا لم تكن هذه العلاقة بين الصهيونية والخلاصية من القوَّة والعمق بحيث بقيت محاولاتُ كَبْتِها جزئيةً، ومن ثم فاشلة ، ففي المؤتمر الصهيوني الأول في سنة ١٨٩٧، أحسَّ هرتسل بالحاجة إلى الإصرار على أن الصهيونية "ليست نوعًا من الرعب الألفي [نسبة إلى حقبة ألف السنة التي يؤمن بعضهم بأن المسيح سيحكم فيها]" [١٢٨]. والصهيونية السياسية ، لا الديانة اليهودية ، هي أصدق تعبير عن الأمل الخلاصي في رأي أحد منتقدي شولم في معرض اعتراضه على انتماء شولم لحركة بريت شالوم : "إن أملنا الخلاصي التاريخي موجود حتى في هذه الأيام في قلب الإنسان الإسرائيلي الجديد على هيئة صهيونية سياسية تفوق الفكرة الخلاصية التي وجدت في الماضي في قلب اليهوديِّ المتديِّن" (وكان الكاتب يعترض على تأييد حركة بريت شالوم للمساواة بين العرب واليهود في الحقوق السياسية؛ لأن من شأن ذلك أن يمنع خلاص الشعب اليهودي الكامل) [١٢٩].

ويتَّفق المعلِّقون الذين كتبوا مؤخَّرًا عن الموضوع من أمثال أڤيزر راڤتسكي وإيهود سپرِنْزاك وإلِيْزَر شڤايد ويان لَسْتِكْ على أن محاولة إيجاد قطيعة تامَّة بين الصهيونية والخلاصية أو بين الصهيونية الدينية والعلمانية فشلت [١٣٠]، وهي ، بمعنى من المعاني ، فشلت في ذلك على الدوام ، فإسرائيل لم تنجح أبدًا في التمييز بين الفعل في نطاق التاريخ والآمال التي تحقّق التاريخ وتترك عالمه خلفها . ويقول بن سوسان: "إن الاعتقاد بأن اليهودي يمكن أن ينظر نظرة علمانية خالصة إلى فلسطين معناه ، بكلمات ماركْس ، نسيان ثقل الموتى على أذهان الأحياء" [١٣١]. فقد ظلَّت هناك رغبة أخروية — حتى لو كانت كامنة في اللاوعي — لمحو عصور النفي والعذاب حتى في أذهان الرواد الاشتراكيين [١٣٢]. وقد ظلَّ الكتاب المقدّس

هو النصّ التأسيسي عند أوائل الصهاينة العلمانيين – إذ لم تكن هناك ضرورة للإيمان بأن الكتابَ كلامُ الله ليحتفظ بقدرته على تشكيل الهوية الشخصية والقومية لليهودي[١٣٣]. فأنت ترى أثر الكتاب في اسم الدولة بما يحفل به من دلالات لاهوتية مثل "مملكة إسرائيل" و"المؤمنين الإسرائيليين" في العُلا [١٣٤]. ومهما كانت الأفكار التي دارت في أذهان أعضاء المجلس الوطني الذين اجتمعوا لاختيار اسم الدولة عشية إعلان الدولة سنة ١٩٤٨ ، فإنهم أسبغوا مسحة من التأييد الربّاني على تلك الدولة الفتية[١٣٥].

ليست الصهيونية هي الحركة الوحيدة التي صبغت القومية بالصبغة الخلاصية طبعًا؛ فالقومية تضمُّ دائمًا رغبة عارمة في صميمها تسعى لتحقيقها . فقد حلم ماتّسيني [مازيني] كذلك بروما تكون مركز عالمٍ جديد (في كتاب **روما وأورشليم** لا يفعل موزِسْ هَسّ أكثر من نقلِ مركزِ التحقّق الخلاصي من روما إلى أورشليم) . غير أن الصهيونية تنفرد في نقلها مفردات المصير الخلاصي من معتقدات الديانة اليهودية إلى الخريطة الجغرافية حتى بعد أن فقد الناس الإيمان بهذه المعتقدات . وقد كتب راڤتسكي في كتابه **الخلاصية والصهيونية والتطرف الديني اليهودي** ما يلي :

كان هناك من أوجه الشبه بين حركةٍ تسعى سعيًا حثيثًا للفصل بين الأفعال والأقوال الصهيونية، والنظرة القديمة للخلاص أكثر مما يمكنه أن ينجح في أسر خيال الناس لمدَّة طويلة ، فالصهيونية دعت إلى الهجرة اليهودية إلى أرض إسرائيل مثلما دعت الخلاصية للعودة إلى صهيون وإلى تجمُّع المنفيين . ومثلما حاولت الحركة الأولى أن تحقّق الاستقلال السياسي للشعب اليهودي ، حاولت الثانية أن تحرِّر اليهود من "الخضوع للقوى العظمى" . وسعت الصهيونية إلى أن تجعل الأرض مثمرة ، وأن "تسيطر على الأمكنة الخَرِبة" ؛ لا بل إنها تحدَّثت بصراحة عن

"تخليص الأرض" . وكان من تعاليم الخلاصية ، وإن يكن بتعبيرات التلمود المختلفة إلى حدٍّ ما ، أنه "ليس هنالك من نهاية أخرى غير هذه ، كما يقال، ولكنَّكِ – يا جبال إسرائيل – سوف تعطين خيراتك وتحملين ثمارك ؛ لأن عودتهم وشيكة"[١٣٦].

أما هذه الأيام، فإن لغة الخلاص تُسمَع على أوضحها وأعلاها –كما رأينا– من حركة غوش إيمونيم ، وهي الحركة التي تدعو إلى استيطان اليهود في أرض إسرائيل . "إنَّ سُلَّم قِيَمنا ليس سُلَّمًا مستقلاً بذاته ، وليس هو نتاج العقل الإنساني، بل هو سُلَّمٌ يعتمد على الغير ، أو بالأصح يعتمد على الله، وتعود جذوره إلى مهندس هذا الكون وواضع نظامه الأخلاقي"[١٣٧]. وبعبارات أبسط : "للدينا شريك آخر في هذه القرارات . وعلينا أن نظهر لربِّ الكون أننا مستعدّون للتضحية بأرواحنا من أجل الأرض" . ومع أن حركة غوش إيمونيم ليست حركة جماهيرية فإنها ذات تأثير كبير ، وآراؤها ممثَّلةٌ تمام التمثيل في البرلمان الإسرائيلي على يد الحزب الديني الوطني ، وحزب مولِدتْ ، وحزب تْسومِتْ ، إلى جانب عدد كبير من أعضاء حزب الليكود . وقيل مؤخرًا إنَّ آراءهم مقبولة لدى أكثر من ٥٠ بالمئة ممن صوَّتوا للأحزاب الدينية. وكان مناحيم بيغن ، مؤسس حزب الليكود ، يشير إليهم بعبارة "أبنائي الأعزّاء" – كذلك وُصِفوا بأنهم حركات "كيبوتس" اليمين الإسرائيلي كلِّه[١٣٨]. وعندما شارك أعضاء من حركة غوش إيمونيم فى القيام بأعمال عنف ضدَّ العرب ، ولا سيما استجابة للانتفاضة الأولى ، فقد وجد أنهم غالبًا ما كانوا ضبّاطًا وجنودًا احتياطيين تلقّوا تدريبًا عاليًا في الجيش الإسرائيلي.

كان انتصار حرب الأيام الستة في نظر غوش إيمونيم تعبيرًا عن الإرادة السماوية (أما أولئك الذين يعيشون داخل إسرائيل في هذه الأيام ويعرِّفون أنفسهم بأنهم "صهاينة يساريّون" فإن هذه الحميّا الخلاصية الموضوعة في غير محلّها فيما يخص الحرب هي الحدُّ الفاصل) ، وأيُّ استهزاءٍ بالنصر هو خرقٌ لإرادة الله ، لكن نقطة التحوُّل كانت هي سنة ١٩٧٣؛ عندما اهتزَّ إيمانهم بالخلاص عن طريق ما كانت قد عُرِّضت له إسرائيل من إذلال ، أو ما استقرَّ وصفه في التاريخ بأنه "شبه الهزيمة" التي عُرِّضَ لها الجيش في حرب يوم الغفران . فقد زاد اعتقادهم منذئذ بأنهم حُماة رفضِ إسرائيل كلَّ ما يمكن أن ينتقص منها . وفي سنة ١٩٨٢، خطَّطَ اثنان من أعضائها لنسف قبَّة الصخرة الإسلامية ، وهو ما اعتبراه من قبيل العنف الخلاصي؛ وذلك ردًّا على التطبيق النهائي لاتفاقية كامپ ديفد (١٩٧٩) القاضية بإعادة سيناء إلى مصر مقابل السلام ، لاعتقادهما بأن خسارة تاريخية مثل هذه تتطلَّب فعلاً تدنيسيًّا من الدرجة ذاتها .

إن أعضاء حركة غوش إيمونيم هم أشد ورثة الحاخام كُكْ إثارة للجلبة ، وهم يرون أن دولة إسرائيل قامت لتكون أساس حضور الله في العالم (على الرغم من أنهم لا يصلون في تطرُّفهم إلى جهة اليمين ما تصله حركة كاخ الممنوعة رسميًّا، والتي هي حركةٌ ذات توجُّه خلاصي عنيف). ولما كان أعضاء حركة غوش إيمونيم قد نصَّبوا أنفسهم حماة للمستوطنات فقد يصحُّ القول إنهم يمسكون بروح الأمة في أيديهم وليس بمستقبلها فقط . ولئن بدا أنهم هامشيّون على الرغم من التأييد الضمني الذي يلقَوْنه من مختلف فئات الشعب، فإنهم مع ذلك يلعبون دورًا نفسيًّا وسياسيًّا أساسيًّا في دراما الخلاص القومية ، كما لو أن الأمة قد وافقت ضمنًا على منحهم إرثَ أعنفِ آمالها الخلاصية — معتبرةً إياهم أقرب إلى الفرد المختلِّ عقليًّا

من أفراد العائلة ، تتسامح معه وتتبرّأ منه؛ لأنه يمكّنها من المضيّ في أعمالها، كما لو أن كلّ شيء يسير سيرًا طبيعيًا بتحمُّله وِزْرَ أقبح أسرار الجماعة كلّها .

* * *

هذا السبب بالذات هو الذي يوجب علينا ألاّ نصبّ جلّ اهتمامنا على هذا الجانب من النزعة الخلاصية ، فالصراخ يشتّت انتباهنا عن التيارات الخفية لهذه النزعة في التاريخ السابق لإنشاء إسرائيل وفي حياتها الوطنية . فقد نظر بعض أوائل الصهاينة ، أو من يُعرفون بالروّاد من أمثال يهودا ألْكَلاي وتْسفي كالِشَر في القرن التاسع عشر مثلاً إلى مهمَّتهم على أنها مهمة خلاصية وحسب (وهما يفتتحان مجموعة آرثر هِرتْسبِرغ تحت عنوان "الممهِّدون") . وكان ألْكَلاي وكالِشَر هما اللذان عرَّفا الخلاصية بقولهما إنها مهمَّة دنيويَّة تستثير عناصر خلاصية ظلَّت نائمة لوقت طويل ، "وتجعل بذور النشاط السياسي القديمة تبرعم وتنمو"[١٣٩]. لقد كان الروّاد أبناء الحداثة بأشكال عديدة ، بعد أن حفَّزهم تحريرُ يهود أوربا إلى هذا النوع من الإيمان بالعمل التاريخيّ غير العنيف – بينما خطت الصهيونية خطوة أخرى نحو تحقيق المهمَّة الخلاصية في العصر الحديث بجعلها اليهود شعبًا.

وقد أجاب هؤلاء الروّاد عن الاتهامات الموجهة إليهم من العقيدة فيما يتعلّق بالعودة إلى أرض فلسطين تهمة تهمة : لن يغتصبوا المهمة الإلهية لأنهم إنما يمهِّدون الطريق "لتنزُّل الحضور الربّاني بيننا"[١٤٠]. أما النهاية الإعجازية الطوباوية فستترك لعناية السماء . ولن يكون هناك أي قسر لأن الجهد سيكون متواضعًا – "شيئًا فشيئًا" – وبطيئًا : "سنبني البيوت ، ونحفر الآبار ، ونزرع الكروم وأشجار الزيتون" – وهذه هي الأنشطة التي مارسها الروّاد العلمانيون الأوائل ومنظومة

القيم والأفكار التي حملوها[١٤١]. فكيف تعرقل الأنشطةُ الإنسانيةُ الأهدافَ الربّانيَّةَ ما دامت هذه الأنشطةُ ناقصةً ، عابرةً ، غيرَ مكتملةٍ كما هي دائمًا ؟ كذلك لـن تكون هذه العملية ضدَّ رغبة الأمم ؛ لأن العودة ستكون سياسية ، وليست عسكرية تجري بموافقة الجميع .

هذا خلاص بطيء يخلو من عنصر الكارثة . ويمكننا في هذه الأيام أن نرى أن الروّاد كانوا يحاولون القيام بأشدِّ التجارب حساسية؛ أن يخلِّصوا الصهيونية من عنفها الكامن فيها وأن يعطوا لمحاولات الاستيطان الأولى في فلسطين رؤيا للعالم تكون مخلّصة ، ومعيارية ، وعاقلة. وقد روى هارْتْمَن قصة أوَّل زيارة له لكيبوتْس ديني عندما أخذه أحد مؤسِّسيه جانبًا لِيُرِيَهُ شجرة وليس ليريه مجموعته من الكتب النادرة : " فكَّرت : 'يا له من تحوُّلٍ في الوعي' . ليس كتبه ، بل شجرته ، ما عملت يداه . وكان هذا في رأيي علامة على نجاح الصهيونية في سعيها نحو الوضع السويّ"[١٤٢].

في هذه الصهيونية التدريجية المبكِّرة إذن زَرَعت النزعة الخلاصيةُ جذورَها في الأرض، أو قل استقرَّت على الأرض . وفي نظر أ. د. غوردن ، الذي سيترك أثرًا كبيرًا في ديفد بن غوريون فيما بعد ، كانت أرضُ فلسطين مقدَّسة ، والعمل فريضة دينية ، والحصولُ على صفة الشعب المعترف بـه أمـرًا ذا معـزى كوني. وفي الكابالا، ينهمر الفيض الربّاني من أفلاك الروح العليا في العالم الطبيعي المهول. أما عند غوردن فإن هذا الفيض ينبع من الأرض : "لكل قوَّة من قوى الروح شدَّةُ توهُّجٍ مختلفةٌ هنا ، لونٌ مختلف ، غِنىً مختلف ، عمقٌ مختلف ، وضوحٌ مختلف ، وسرٌّ مختلف عن ذلك الذي كان فيها في أراضٍ أخـرى"[١٤٣]. ويقـول غدْيِن ناؤور ، من مستوطنة كفار داروم ، أول مستوطنة في غزَّة ، وهي مستوطنة تقرَّر إخلاؤها حسب خطة شارون : "أحبُّ كلَّ أرض إسرائيل . هنـاك شـيء

روحاني في كلّ شيءٍ ماديّ ، وهناك قداسةٌ في الثمرة التي نمت في أرض إسرائيل"[١٤٤].

يتمسَّك الإنسان بصلته بالسماء بتمسُّكه بالأرض . ويرى غوردن أن اليهود إذا كان لهم حقٌّ[١٤٥] في أرض إسرائيل، فليس ذلك لأنهم وُعِدوا بها في الكتاب المقدَّس" ، بل لأن الكتاب المقدَّس خُلِقَ[١٤٦] في أرض إسرائيل"[١٤٧]. وهكذا يكون الكتاب المقدس شاهدًا على الإمكانية الإبداعية للأرض ، والإنسان يحقّق ما فيه من إمكانات ويضع العالم (ونفسه) على الطريق السماوي، عن طريق تغيير شكل الأرض . ويرى الحاخام كُكْ أن أرض فلسطين مقدسة بذاتها ولذاتها، أما غوردن فيرى أن العمل وحده هو الذي يخلّص، ببطء وتراكم وبعمل الأيدي. والاصطلاح الذي استخدمه كان **أفوداه** ، وهو اصطلاح يمزج بين العمل والمعنى الأقدم ، ألا وهو خدمة الله . ولئن سعى كُكْ إلى إقامة دولة التوراة ، فإن دولة غوردن أقرب إلى تعاونية العمال[١٤٨]، وتتجسَّد أهمية الأرض في مادة الأرض وملامحها ، وبأبسط تعبير : عليك أن تكون هناك . ومن المستحيل أن نُغالى في الأهمية التي اكتسبتها هذه العقلية غير المؤذية في ظاهرها في تسويغ ادِّعاء اليهود بحقّهم في فلسطين ؛ فهذا هو ڤايتسمان يقول في بيان له أمام اللجنة الملكية لفلسطين في القدس سنة ١٩٣٦ : "نحن نرى أن المرء لا يملك الشيء إلا إذا بناه بيديه"[١٤٩].

وإذا ما عدنا الآن إلى شولم وجدنا أنّ هذه الرؤية العلمانية للخلاص القومي قد ظهرت في صيغة من صيغ **التكون** ، أو إعادة التشكيل أو التجميع . والواقع أن الخلاصية ظلّت دائمًا منشغلة بمسألة أيهما يأتي أولًا : أهو الخلاص الذي يؤدّي إلى إعادة تشكيل العالم ؟ أم أن التحوُّل على الأرض هو الشرط الضروري لمجيء المخلّص ، أم هو الفترة الممهِّدَة لذلك إن شئنا الدقّة ؟ إن فصل الصهيونية

العلمانية عن جذورها الخلاصية يغدو أصعب عندما ندرك أن الفعل الإنساني في أحد تفسيرات الكابالا يؤدّي دورًا أساسيًّا إن لم نقل الدور الأساس في تنقية التاريخ :

لا يأتي الخلاص فجأة، بل نتيجةً منطقيَّةً ضروريةً للتاريخ اليهودي . وجهود إسرائيل للتَّكون[١٥٠] هي **بطبيعتها خلاصية الطابع** ؛ ولهذا فإن الخلاص النهائي لم يعد ينفصل عن أحداث التاريخ التي تسبقه : خلاص إسرائيل يأتي بالتدريج"[١٥١].

في هذه الصيغة لا يأتي المخلص بإعادة التكوين، بل يأتي نتيجة له: يأتي بطيئًا، بالتدريج : "سيتعين علينا أن نبني البيوت ، وأن نحفر الآبار ، وأن نزرع الكروم وأشجار الزيتون" . ذلك أن على المرء ، حتى في تلك الأشكال من الخلاصية التي تعتمد على السلبية البشرية ، أن يعيش حياة التوقُّع والاستعداد لحدوث الحادثة (ولذلك فإنها ليست منفصلة تمامًا عن البشر) . وثمة مسحة طوباوية ، إن لم نقل أخروية ، كامنة حتى في أشد الأشكال التدريجية حذرًا ، كما في تدريجية كالشَر على سبيل المثال : "وبعد ذلك سوف يظهر المخلّص مع كلّ عطاياه الموعودة ، وسيُقضَى على الرغبة في الشر"[١٥٢].

كتب ڤايتسمان عندما تسلَّم وعد بلفور ، وهو الوعد الذي كان إلى حدٍّ كبير ثمرة لجهوده (وصفه بن غوريون بأنه أبو بلفور[١٥٣]) معلّقًا : " صدِّقوني ! عندما أمسكت بالوعد بيدي أحسست كما لو أنَّ شعاعًا من الشمس قد أصابني . حسبت أنني أسمع خطوات المخلّص" . ثمّ تابع القول : "لكنني تذكّرتُ أن المخلّص الحقيقي سيأتي دون جلبة فيما يقال ، كاللصِّ في الليل"[١٥٤]. كان المهمُّ – في نظر ڤايتسمان ، الذي يبدو أنه لم يكن يحسُّ بالصبغة الخلاصية لحديثه – هو الجهد

البطيء التراكمي للصهيونية وعلاقتها العضوية بـــالأرض وبنفـــسها . يقـــول في مُذكراته بكلمات تملؤها أصداء الروّاد : "كانت الصهيونية عندي شيئًا عـــضويًّا ، عليه أن ينمو كالنبتة ، ويجب أن يُراقَب ، أن يُسقى ويُعتَنى به إذا ما أريد لـــه أن يصل إلى مرحلةَ النُّضج"[١٥٥]. وقال في ما يبدو أنه نقدٌ شبهُ صريحٍ لهرتـــسل : "لم أكن أرى أن الأمور يمكن أن تُعْمَل بسرعة"[١٥٦]. "تواجه القوى الإبداعية لـــدى الشعب اليهودي، كما يواجه خلاصُه من مشاقّ النفي، أعظم تحدٍّ في هذا الصراع البطيء الصعب مع مستنقعات فلسطين وصخورها"[١٥٧]. كان ڤايتسمان علمانيًّـــا من دون هوادة ؛ فقد قال في المؤتمر الصهيوني الذي عُقِد بلندن سنة ١٩٠٠ : "إذا جاء الحاخامات هنا لتمثيل كُنُسِهم، فإن ذلك عمـــل منـــاهض لليهوديـــة ؛ لأن اليهودية ليس بها كُنُس"[١٥٨]. ولكن على الرغم من أنه يظنُّ فيما يبدو أنه تَخَـــلٍ عن الأمل الخلاصي الزائف فإنه كالعديد مـــن اللاعـــبين الرئيـــسين في الـــدراما الصهيونية لم يفعل أكثر من إحلال شيءٍ آخر محلّها ؛ فقد كتب في سنة ١٩٢٧ : "ليست لي أجنحة هرتسل ، ولم أحقق مهمَّتي إلا بالعمل المـــضني والمـــؤلم"[١٥٩]. وكتب شولم : "لقد رفع مذهب التّكون كلَّ يهودي إلى مرتبة البطـــل في طريـــق إعادة التشكيل العظيم"[١٦٠]. وكتب بن غوريون : "كلُّ إنـــسان هـــو مخلّـــص نفسه"[١٦١].

كتب شولم في رسالة شهيرة وجَّهها سنة ١٩٢٦ إلى فْرانْتْس روزِنتسڤايغ يقول : "يظنّون أنهم جعلوا اللغة العبرية لغة علمانية وأنهم خلّصوها مـــن اللـــسعة الأخروية الملازمة لها" ، ولكن كلّ كلمة "تؤخذ من ذخـــيرة كلماتهـــا المألوفـــة للجميع، تأتي محمَّلة بالمتفجِّرات"[١٦٢]. وهذه المتفجِّرات واللسعة الأخروية تجدهما في الاستعمال اليومي للغة ، في اللغة التي تستخدم في إسرائيل للتعبير عن الـــذات ، في تعبيرات مثل : **مِمْشَلاه أُ-مَمْلَخاه** (الحكم والمملكة) ، **يِـــشُواه** (الخـــلاص) ،

تْسور يِسْرائيل (صخرة إسرائيل) ، **أليا لاكاركا** (الصعود للأرض) ، **غيؤلاه لآرِتْس** (خلاص الأرض) ، **هاغْشَماه** (حرفيًّا "التحقُّق" ولكن المعنى هو استيطان الحدود). وفي الأسطر الأخيرة من إعلان الاستقلال في سنة ١٩٤٨ يجري حَثُّ يهود الشتات "على الانضمام إلينا في الهجرة والبناء ، ليكونوا إلى يميننا في سعينا العظيم إلى تحقيق حلمنا الطويل بخلاص إسرائيل" . "نحن نؤمن بصخرة إسرائيل"[١٦٣]. لكن الخلاصية في أشدِّ حالاتها تفجُّرًا تتخلّى عن ألوانها الدينية وتدخل اللغة بوصفها عنفًا : فكلمة **بِتاحون** التي كانت تدلُّ في الأصل على الثقة بالله، تدلُّ الآن على الأمن العسكري (فكل الحروب ضدُّ إسرائيل هي حروب ضدُّ نور الله من وجهة نظر الحاخام الصهيوني الخلاصي تْسفي تاو)[١٦٤]، أو تُعطي بواكير تاريخ إسرائيل بُعدًا يجعل هذا التاريخ نقطة تحوُّلٍ كوني : فكلمة **هاأپالاه** كانت تعني في الأصل الاختراق الممنوع أو الذي يتسببُ في كارثة ، لكنها أخذت تعني الهجرة "غير الشرعية" السابقة لإنشاء الدولة (أي الهجرة المخالفة للأعداد المسموح بها من سلطة الانتداب) . إن لغة الصهيونية العلمانية تحمل آثار القصة الخلاصية ونُدوبَها ، ولا تكاد تعبأ بإخفائها ، أو هي تخفق في ذلك .

وهناك أمر آخر ، هناك ادِّعاء بأن إسرائيل "جعلت الصحراء تزدهر" . لكن حتى هنا نجد المسحة الخلاصية المخيفة ، فالنهاية ستتبيَّن ، كما نجد في سفر حزقيال ، عندما تعطي جبال إسرائيل خيراتها وتحمل الثمار ، وهو ما يعلّق عليه راشي بقوله : "عندما يكثر ما تعطيه أرض إسرائيل من خيرات، تكون النهاية قد اقتربت"[١٦٥]. ولذا فإن وفرة المحصول لا تقي من الكارثة فقط ، بل تأتي بها أيضًا. وهذا يعني، في أقل تقدير، جعل الأرض شيئًا فائقًا في أهميته وفي غموض معناه — أو ما يدعوه سْلاڤوي جيجك [أستاذ الفلسفة في جامعة لوبليانا]"مهيبا"؛ ذلك أننا نميل إلى أن نعبد ما نخاف . وهناك لحظات في الكتابات المبكرة [عن فلسطين]

عندما يبعث اللقاء بالأرض شيئًا من الرعب الأخروي، أو ما يـدعوه كيركغـور "بالهلع الديني" . فعندما وصل إلئيزر بن يهودا إلى فلسطين سـنة ١٨٨٠ قـال : "نعم! وطئت قدماي الأرض المقدَّسة ، أرض الأجداد ، ولم يكن ثمة من فـرح في قلبي ، لا أفكار في رأسي ، لا إلهام ! كأن ذهني خلا من كلّ شيء ، كأنه تجمَّـد ووقع فريسة للذعر ، والشيءُ الوحيد الذي ملأني ، الشعورُ الوحيد ، هو الخـوف الطاغي"[١٦٦]. ويشير بن غوريون في مُذكراته إلى رسالة من بن يهودا أرسلها إلى راشي فاين : "لا يمكن لشعبنا أن يوجد إلا على هذه الأرض المجبولة بـدماء الآف من أفضل شبابنا"[١٦٧]. الأرض مقدَّسة ؛ لأنها مضمَّخة بالدماء ، وعندما تكـون في أخصب أحوالها؛ تكون النهاية قد اقتربت . وبهذا يقتـرب هـؤلاء الـصهاينة الأوائل اقترابًا خطيرًا من أشد أعدائهم تطرُّفًا وأقذعهم لُغَةً، من الذين كان موطئ القدم الذي أسسته الصهيونية في الأراضي المقدَّسة في نظرهم تعبيرًا عـن الخـسَّة الكامنة فيها أبدا ، ففي نظر الحاخام شاپيرا ، المتحدِّث باسم الجناح المتطرِّف مـن يهود هنغاريا الأرثوذكس في عشرينيات القرن الماضي ، والعدو الصلب للصهيونية، اختار العدوّ مسكنه في القدس ؛ أي أن فلسطين مقدَّسة ومدنَّسة .

لقد وجدتُ أن اقتناعي يزداد مع قراءة المزيد من هـذه الكتابـات بـأن الادِّعاء الصهيوني المعتمَد والمشهور – القائل بأن فلسطين أرضٌ بلا شـعب – لم يكن مجرَّد كذبة مفضوحة بل كان من قبيل التغطية ، فجاذبية فلسطين جـاءت في جانبٍ منها ،في الأقل، من الخوف . وتدلُّ كلمات بن يهودا على أنه إذا كان ثمة من فراغ، فإن الفراغ كان ينفتح ، عندما وطئت قدماه الأرض ؛ لـيملأ ذهنـه بالرعب . وعندما يحذِّر شولم من "منظر الخلاص الملتهب"، فإنه لا يـتكلَّم مـن فراغ، فالمستوطنان الساكنان في مستوطنة ألون شڤوت اللذان أجريـتُ معهمـا المقابلة أنهياها بالطلب مني ومن مرافقيّ أن نستمتع بالمناظر الطبيعيَّة – "الخلاَّبـة –

جدًّا" ، "الرائعة" — ونحن نبتعد بسيارتنا ، وذلك بعد أن حدَّثانا عن شدَّة خوفهما قبل ذلك بلحظات (كان علينا أن نسلك طريق المستوطنات - التي لا يسمح لأيٍّ فلسطينيٍّ بسلوكها - بسيارة مصفَّحة ضد الرصاص) . وقد كتب أوري أفنيري في رسالته المعنونة "أطفال الموت" بتاريخ ١٤من حزيران/يونيو ٢٠٠٣ تعبيرًا عن موقف حركة غوش شالوم يقول : "الدّم والنار يغطّيان البلاد"، وهما، في رأيه، أوضح دلالة على أن هدف شارون (وهو تدمير أي مستقبل قابل للحياة) يتحقّق : "في هذه الأيام يتساءل المؤرِّخون عن تلك الحماقة التي استولت على الشعب اليهودي قبل ١٩٣٠ سنة وجعلتهم يقومون بتمرُّد يائس ضد الإمبراطورية الرومانية جلب الدَّمار على الشعب اليهودي في فلسطين ، وبعد مائة سنة من الآن، سيسأل المؤرخون أنفسهم عن الحماقة التي استولت على هذا الشعب فجعلتهم يختارون شارون ؛ ذلك الشخص الدموي الذي لم يفعل شيئًا في حياته غير سفك الدماء"(١٦٨). "سأخلّصكم عندما تصلون أسفل سافلين" — هذا ما يقوله الله لبني إسرائيل .

هناك، بطبيعة الحال، تفسيرٌ آخرُ أوضحُ يمكن اعتبار الصهيونية فيه صيغةً علمانيةً من الخلاص ، فلما كان الإيمان أو الاعتقاد بالتعاليم الأرثوذكسية قد اضمحلَّ طوال عصر التنوير، فقد أصبح الشَّعب هو الإله الجديد (ويتَّفق شولم مع أرنْت في أن الشبْتائية مثَّلت القطيعة القاطعة التي جعلت هذا التحول العلماني الذي حصل فيما بعد ممكنًا) . والمفارقة هي أن فشل اليهودية الأرثوذكسية هو الذي سمح للصهيونية وللأرض بأن تتضخَّم تحت ضغط الحماسة الخلاصية ، وليس هنالك من أحد يمثّل هذه الرحلة بالوضوح الذي يمثلها به ديفد بن غوريون ، الذي يلعب دورًا صغيرًا في هذا الفصل ، ولكنه أساسي في بقية القصة . فبن غوريون ، اليهودي العلماني مثل كثيرٍ من الشخصيات المهمة في التاريخ السياسي المبكّر

للصهيونية ، خلّف لإسرائيل في أسلوب خطابه فكرة المصير الخلاصي التي تتضمّن فكرة الشعب في حالة الانتظار .

يقول بن غوريون في مُذكراته : "ليس هنالك من سبب أرضيٍّ حتى لليهود المضطهدين المحرومين أن يتّجهوا إلى إسرائيل من بين كلّ الأمكنة الأخرى دون دافعٍ خلاصي عاطفي أيديولوجي ، من دون تصوُّر للخلاص ولعودة الأمور إلى نصابها . لقد تلبّس المهاجرين حلمُ الخلاص الخالد الذي غدا محرِّك حياتهم الأوّل"(١٦٩). أي لا شعب من دون خلاصية ، وقد اعتبر بن غوريون أن أعظم تهديد ليهود الشتات هو الاندماج [في البلاد التي يسكنونها] (ووَصَف التشتُّت بأنه "مريع") . والخلاصية هي الاستجابة لدعاء : "أدّى تحرير اليهود لا إلى دمجهم بل إلى التعبير عن تفرُّدهم القومي وشوقهم إلى الخلاص"(١٧٠)، لكن اسمع ما يقوله كُكْ بالمقابل : "إن انتظار الخلاص هو القوَّة التي تُبقي يهودية المنفى حيَّةً ، أما يهودية أرض إسرائيل فهي الخلاص ذاته"(١٧١). بن غوريون يتكلم عن بقاء اليهود وليس اليهودية ، ويُطلَبُ من الكتاب المقدَّس الآن أن يضفي الشَّرعية على فكرة كون اليهود شعبًا ، وعندما تتحوَّل الديانة اليهودية إلى هوية قومية ، فإنها ترفع معها إلهام الديانة . ويرى بن غوريون ، شأنه في ذلك شأن ڤايتسمان ، أن الصهيونية خرقٌ رائع لواقع العالم ، وما دام المشروع [الصهيوني] يجافي العقل – "ليس هنالك من سبب أرضي" – فإنه لن ينفعه شيء سوى الخلاصية .

قدم بن غوريون إلى فلسطين من پولندة سنة ١٩٠٦ ، أي بعد ثلاث سنوات من مذبحة كشنيف ، وبعد فشل الثورة الروسية سنة ١٩٠٥ بسنة واحدة؛ ولذا فإنه ورث مسؤولية ما يدعوه هرتسبرغ بالحماسة الخلاصية الجديدة ليهود أوربا الشرقية ، فقد كان هؤلاء "أبناء حداثة أجهضت" ، كان وضعهم وحماستهم الثورية محمولين على جناح اليأس ، جزئيًا في الأقلّ ، فلم يكونوا قادرين على

مشاطرة أندادهم في أوروبا الوسطى ثقتهم بأن الصهيونية هي آخر عقبة في طريق التنوير والتحرر في العالم كله . وهرتسبرغ يصف بن غوريون بأنه "أعظم من تبقّى منهم" ، ويتساءل : "ما الذي مكّن هؤلاء 'الخلاصيين الجدد' من إنكار وجود الله ومن الإصرار في الوقت نفسه على أنهم قادرون على إعادة بناء الشعب اليهودي في الأرض التي وعدها الله لإبراهيم فقط ؟"[١٧٢]

يجدر بنا أن نلاحظ مدى تشبُّع نثر بن غوريون بلغة الخلاص ، فقد قال في كلمة له ألقاها في القدس سنة ١٩٥٠ ، أي بعد سنتين من إنشاء إسرائيل : "إن العودة إلى صهيون وإلى الكتاب المقدَّس هي تعبير جليل عن بعث الشعب اليهودي ويقظته ، وكلما اقتربنا من اكتمال العودة اقتربنا أكثر من الخلاص السياسي والروحي"[١٧٣]. لاحظوا هنا المساواة بين السياسي والروحي : الخلاص في كلٍّ منهما يجب أن يكون "مكتملًا" ، ولا يمكن فهم صهيونية بن غوريون الاشتراكية التي لا يستبعد فيها أي يهودي مهما كانت طبقته إلا في سياق هذ النظرة الكليَّة الشاملة : "إن الصهيونية الاشتراكية هي صهيونية لا تكتفي بخلاص جزء من الشعب ، بل تسعى إلى خلاصه كلّه ، **وإلى خلاص كاملٍ مطلق للشعب**"[١٧٤]. لاحظوا أيضًا كيف أن لغته تنتقل من الانفتاح ، إلى الشمول ، فالمطلق . "إن ما ندعوه بالصهيونية وما ندعوه بالاشتراكية لم يوجدا **إلا لتحقيق إرادتنا**"[١٧٥]. الخلاصية الدنيوية ("خلاص كامل مطلق للشعب") تغتصب إرادة الله من أجل الشعب . "الكتاب المقدَّس يفوِّضنا"[١٧٦].

تبقى الأحداث الأساسية التي تحدِّد مسار التاريخ اليهودي من وجهة نظر بن غوريون طوال حياته هي [قصة] الخروج ، و[تبدّي الذات الإلهية لموسى على جبل سيناء] ، وغزو يوشع للأرض [المقدَّسة] وأخيرًا تأسيس دولة إسرائيل . وهكذا تذهب ألفا سنة من التاريخ أدراج الرياح؛ بسبب من ضغط القصة

الكتابية. وفي الوقت نفسه، يحلُّ شكل من أشكال هيمنة الدولة الممزوج بالحماسة الخلاصية محلَّ الرؤيا الاشتراكية التي كانت هي هادِيَهُ في أيامــه الأولى ، وحــلَّ المفهوم الذي يشار إليه بكلمة **مملختيوت** ، أو الشعب الذي مركزه الدولــة الــتي تقوم على أساس الرؤيا الخلاصية (الكلمة تمزج بين فكرتي الدولة والمملكة) محــلَّ مفهوم الشعب العامل (الذي عبَّر عنه الشعار القديم لحزب العمل أم أوفْد)[١٧٧]. فمن خصائص الخلاصية عندما تتسلَّم السُّلطة - حسبما كتب مؤرِّخ الــصهيونية شلومو أڤنيري في مقالة عن "خليقة[١٧٨] ما بعد بن غوريون" ، عنوانها الفرعي هو "نقمة الخلاصية" أنها تتوقَّف عن التطَلُّع إلى آفاق أخلاقية جديــدة وتتحــوَّل إلى دفاعٍ خالص عن سلطة الدولة[١٧٩]. وهكذا تندمج عالمية الحلم الاشتراكي اندماجًا بطيئًا ولكنه أكيد في خصوصية المصير اليهودي : "حركتنا حركة خلاصية ، وهذه أفضل تسمية لها؛ لأنها تعبير خاص باليهود"[١٨٠].

وهكذا تبدو حركة العمل الصهيوني وكأنها انبثقت كاملة التكــوين مــن التراث النبوي اليهودي ؛ ذلك التراث الذي لم يكن بن غوريــون يخجــل مــن الاستشهاد به (فقد وُصِفَ في سنة ١٩٥٩ بأنه كان يبدو لمستمعيه كأنــه "نــبيٌّ لاأدريٌّ" ، يجمع في شخصه "شخصية أشعياء وبطل قــصيدة *Invictus*")[١٨١]. "أنا من المؤمنين بنبوءة أشعياء . لا تجزع لأني معك . سألُمُّ شتات ذُرِّيَّتِــكَ مــن المشرق . وأجمعكَ من المغرب . أقول للشمال : أطلقْهم من عقالك ، وللجنوب لا تحجزْهم . أجمع أبنائي من بعيد وبناتي من أقاصي الأرض "[١٨٢]. ولسوف تكون لهذه الإقصائية اليهودية آثار بعيدة على مستقبل الدولة ، كما ســنرى ، ولكننــا نلاحظ مُذ الآن كيف أنها تتعارض مع أحد الأهداف المعلنة للحركة الــصهيونية ، وهو أن إسرائيل ستأخذ مكانها إلى جانب أمم العالم الأخرى ، وأنهــا ســتكون طبيعية "مثل بقية الأمم" .

تأخذ توجيهات بن غوريون بعد إنشاء الدولة شكلاً متكرِّرًا واحدًا ، وهو الدعوة لتجميع اليهود من المنافي ، وهذه الدعوة ، من وجهة نظر شولم ، هي دعوة أخروية ؛ النهاية بدأت ، ولم يتبقَّ سوى الدَّعوة للتجمُّع [١٨٣]. والتجمُّع في الكابالا اللوريانية ، يشير إلى خلاص اللمع السماوية التي سقطت في **القليپوث** أو شرور العالم ، وهنا أيضًا نجد أن هذا المعتقد الغيبي قد اتخذ شكل الواقع السياسي على الأرض ، فقد أقام ناثان شاپيرا الذي قدم إلى فلسطين من كْراكوف [في جنوب پولندة] كتاباته على أساس المعتقد اللورياني ، وفي كتابه "كرم الأرض" الذي سبق انتشار الشبتائية بعشر سنوات ، كتب الآتي عن العلاقات الأخروية بين يهود فلسطين ويهود الشتات :

"يهود الشتات الذين بذلوا جهدهم للمجيء إلى فلسطين لتلقّي الروح الصافية ، ولم يبخلوا بمالٍ ولا بجهد ، وأتوا عن طريق البحر والبرّ ، ولم يخافوا من الغرَق في البحر ولا الأسْر على يد الأسياد القساة ، سيتحوّلون إلى أرواح؛ لأنهم لم ينصرف همُّهم إلا لأرواحهم وأنفسهم وليس لأجسادهم وأموالهم ، الأجر على مقدار العمل"[١٨٤].

ويعلّق شولم على هذه الكلمات تعليقًا يمزج السخرية بالجفاء بقوله إنها كلمات يسمع فيها صدى الفرق بين "الصهاينة" و "أهالي الشتات باستعمال ما قد يخطر على البال من المفاهيم المعاصرة"[١٨٥]. والمعنى الوحيد لمجيء المخلِّص حتى عند الأرثوذكس الذين شجبوا الصهيونية "هو تجميع بني إسرائيل المنفيين"[١٨٦]. ولم تتخلَّ إسرائيل حتى يومنا هذا عن إحساسها بتفوُّقها المعطى لها من السماء على يهود الشتات .

هناك لحظات في لغة بن غوريون يصبح فيها التجميع هو الهدف النهائي؛ ليس وسيلةً لخلق الدولة، بل المسوغ الأساس لوجودها : "ليس تشجيع الهجرة اليهودية مجرد وظيفة أساسية من وظائف الدولة اليهودية ، بل هو المسوِّغ الأساس لتأسيسها ولوجودها"(١٨٧).

نحن نعرف ، بطبيعة الحال ، ماذا يعنيه "التجميع" . "علينا أن نوجِدَ أغلبيَّةً في أرض إسرائيل على مدى السنوات العشرين القادمة"(١٨٨). "ولن تكون هناك دولةٌ يهوديةٌ مستقرَّةٌ وقويَّةٌ إن لم تزد أغلبيَّتُها عن ٦٠ بالمئة"(١٨٩). وفي سنة ١٩٣١، اضطر ڤايتسمان إلى الاستقالة من رئاسة المؤتمر الصهيوني بعد أن أجرى مقابلة مع وكالة التلغراف اليهودية قال فيها إنه لا حاجة لأغلبية يهودية في أرض إسرائيل : "لا أفهم المطالبة بأغلبية يهودية في فلسطين ولا أتعاطف معها ؛ فالأغلبية لا تضمن الأمن ، والأغلبية ليست ضرورية لتطوير المدنية والثقافة اليهوديتين . والعالم سيفسِّر هذا الطلب على أننا نريد إخراج العرب من ديارهم"(١٩٠). هذا هو لبُّ المسألة عند نُقّاد الصهيونية السياسية الذين سيركِّز الفصل الثاني عليهم . فالحقيقة هي أن ڤايتسمان كان من أقوى الدّاعين إلى طرد(١٩١) العرب؛ لضمان الهوية اليهودية للدولة، فالتجميع والطرد هما وجهان لعملة واحدة ، اليهود وحدهم يجب أن تزيد أعدادهم . وقد كتب جوزِف ڤايتْس، مدير الصندوق الوطني اليهودي للأرض مُذ سنة ١٩٣٢ في دفتر يومياته ليوم ١٩من كانون الأوَّل/ديسمبر ١٩٤٠ يقول : "المشروع الصهيوني نجح وأدى ما عليه أن يؤدِّيَه في وقته ، ويمكنه أن يمضي في 'شراء الأراضي' ، ولكن ذلك لن يؤدّي إلى خلق دولة إسرائيل ؛ فذلك يجب أن يتمَّ فجأةً ، كأنه الخلاص (وهذا هو سرُّ الفكرة الخلاصية) ؛ وليس هنالك من طريقة لتحقيق ذلك إلا بطرد العرب من هنا إلى البلاد المجاورة ، بطردهم كلّهم"(١٩٢). تكشف فكرة الطرد هنا – وهي فكرة عاد الحديث عنها

بصراحة في إسرائيل هذه الأيام – عن نفسها دون اعتذار بوصفها شكلاً من أشكال الخلاص ، وهذه الآراء لا يمكن وصفها بالسذاجة ؛ يقول الحاخام شلومو أفنر من حركة غوش إيمونيم :"كنا على خطأ من وجهة نظر الأخلاق الإنسانية التي تؤمن بها البشرية عندما استولينا على الأرض من الكنعانيين ، ولكن هناك قضية واحدة هي أن الله هو الذي أمرنا بأن نكون شعب أرض إسرائيل"(١٩٣). أما خانا بارْت من [مستوطنة] كفار داروم فيقول : "فليذهبوا إلى البلاد العربية"(١٩٤).

يجيب بن غوريون على ڤايتسمان سنة ١٩٣١ بقوله : "**علينا أن نضاعف أعدادنا**"(١٩٥). ثم يمضي إلى أبعد من ذلك : "دولتنا ستبقى رؤياها التاريخية وتحققها إذا ما نجح الشعب اليهودي وحكومته في اجتذاب المهاجرين واستيعابهم **بمعدَّلات تتزايد أبدًا**"(١٩٦)، وتكمن في طيات زيادة الأعداد مهمَّة تحسين النسل من أجل الدولة الفتية : "كلُّ امرأة لا تضيف إلى العالم أربعة أطفال يتمتعون بالصحة وهي قادرة على ذلك، تتخلّى عن مسؤوليتها [المقدَّسة] تجاه الأمة" (ومن المشهور عنه أنه عرض مئة ليرة تمنح لكلّ امرأة تلد طفلها العاشر)(١٩٧). ولم يختفِ أيٌّ من ذلك ، ففي آب/أغسطس سنة ٢٠٠٣، أصدر الكنيست قانونًا أثار احتجاجًا دوليًا منع الفلسطينيين الذين يتزوجون من إسرائيليات من العيش في إسرائيل ؛ وسيجبر الزوجان على مغادرة البلاد أو يتعيَّن عليهما أن يعيشا منفصلين، ولكن يحقُّ لكلّ من يتزوَّج من إسرائيلية باستثناء الفلسطينيين أن يحصل على الجنسية الإسرائيلية ، وقد شهد شهر تموز/يوليو سنة ٢٠٠٤، تمديدًا للأمر المؤقت القاضي بمنع المواطنين العرب من الزواج من فلسطينيين [أو فلسطينيات] من المناطق المحتلَّة إلا إذا هاجروا، كذلك وافق البرلمان من القراءة الأولى على قانون يمنع أقارب غير اليهود من حاملي الجنسية الإسرائيلية من لَمِّ شملهم مع عائلاتهم (١٩٨). وفي سنة ٢٠٠٢، سافر وفد من الحاخامات إلى ليما لتهويد جماعة من هنود أمريكا

الجنوبية؛ بشرط العيش في إسرائيل (وعندما وصلوا نَقَلتهم الباصات مباشرة إلى المستوطنات)[١٩٩].

وعلّق يهوشع بولاك ، نائب رئيس بلدية القدس (وهو المسؤول عن التخطيط والبناء في البلدية) في حديثه عن الخطة القاضية ببناء حيٍّ جديد جنوب القدس ، يقع نصفه خارج الخط الأخضر لسنة ١٩٦٧ بقوله في حزيران ٢٠٠٤ : "نريد أن نضع أكبر عدد ممكن من اليهود في القدس للتأثير على الوضع السكّاني"[٢٠٠]. ومن سخريات القدر في هذه القصّة، أن الخوف من الوضع السكّاني يدفع الكثير من الإسرائيليين هذه الأيام إلى التفكير فى حلٍّ يقوم على أساس إيجاد دولتين، فإذا احتفظت إسرائيل بالمناطق المحتلّة ، فإن اليهود سيقلّ عددهم في سنة ٢٠٢٠ عن عدد العرب ، وقد أعلن شارون في آذار/مارس عن خطّة لاجتذاب مليون يهودي إلى إسرائيل على مدى السنوات الخمس القادمة ، وهكذا يصبح اليهودي في هذا المعتقد هو التحقيق الخلاصي لنفسه .

* * *

حاول المحلّل النفسي و. ر. بايُن أن يفسِّر الأمراض النفسية التي تصيب الجماعات وذلك في مقالة مشهورة له[٢٠١]، وشدَّد على أن كل الجماعات تضمُّ في داخلها "جماعة عمل" تتكوَّن من الطموحات المجسَّدة القابلة للتحقيق التي تؤمن بها الجماعة كلُّها ، لكن ليس هنالك من جماعة تخلو مما دعاه "بالفرضيات[٢٠٢] الأساسية" ، وهو يذكر منها ثلاثًا : جماعة القيادة (القائد مسؤول كامل المسؤولية عن مصير الجماعة) ، وجماعة الكرِّ والفرِّ (الجماعة موجودة من أجل أن تكرَّ أو تفرَّ) ، وجماعة المصاحَبة (الجماعة يدعمها تَصاحُبُ اثنين غير مرئيَّين يشكّلان مركز وجودها) . وثمّة في كلّ واحدة من هذه الجماعات جانبٌ يؤدّي إلى

الخلاص، سواء أكان ذلك الجانب هو الإيمان المطلق بالقائد ، أم الخوف من الهجوم (وهو الصفة المحدِّدة لهوية الجماعة والعامل على إنقاذها) ، أو التوقُّع والأمل بأن شفاء الجماعة ، بوجود الصاحبين المثاليين في قلبها ، يمكن أن يغيِّر العالم تغييرًا جذريًّا (وفي كلِّ حالة يتبيَّن أن الإيمان أو الخوف أو الأمل هو مجرد وهم) . ويرى بايُن أن المشاركة في هذه الفرضيات "لا تحتاج إلى تدريب ولا إلى خبرة ولا إلى تطوُّر عقلي" ، إنها "غريزية ، وتحدث فجأة ، ولا محيد عنها" (٢٠٣).

كان بايُن يسعى إلى أن يمضي أبعد مما توصَّل إليه فرويد في تفسيره لنفسية الجماعة ، بحيث يتحدَّث لا عن العُصاب ، بل عن الذُّهان ، لا عن الكبت بل عن الأوهام ، والظاهرة التي يصفها تتجاوز قدرة التحليل النفسي الكلاسيكي على التفسير ؛ لأنها "أغرب" حسب تعبيره، "فلستُ أعرف تجربةً تُظهر الخوفَ الذي يرافق حالة التساؤل أو الشَّكِّ بأوضح مما تظهره تجربةُ الجماعة "(٢٠٤).

يمكن لتمييز بايُن بين جماعة العمل وجماعة الفرضية الأساسية أن يساعدنا هنا، مثلما قد تساعدنا فكرته التي تقول إنه عندما يكون أحد الافتراضات الأساسية هو الفعّال، فإن التساؤل – النقد أو الاختلاف – لا يغدو ممنوعًا فقط، بل يغدو مصدرًا "للخوف" ، والخوف من الاختلاف في نظر بايُن هو أوضح علامة على الانقياد من دون وعي ، على الهروب من جانب من جوانب ما يمليه العقل (وهنا قد نلاحظ ذلك فيما يتعلَّق بإسرائيل ، وعلى نطاق أوسع بعد أحداث ٩/١١) . لو سمحتَ لنفسك بأن تعرف لعرفتَ بأنك تثير نقاشًا داخليًّا في نفسك ، وفي الفصل الثاني سأطرح فكرة تقول إن الصهيونية كانت تملك هذا النوع من معرفة الذات ، ولكنها فقدتها فيما بعد . لا أحد ينكر طبعًا أن أوائل المستوطنين جاؤوا بخليقة عمل مضوا في تحقيقها بأشكال متعدِّدة ، ومن شأن أشد نقّاد الصهيونية السياسية من أمثال أرِنْت أن يمتدحوا إسهام اليهود في "تعمير" فلسطين ؛ لكنَّ هذا

التحوُّلَ الماديَّ في رؤية إسرائيل لنفسها يرافقه إحساس بأن الخلاص قـد تحقَّـق ، وهذا بدوره يعمل على تغذية عنف الدولة وتسويغه وتخليصه في لحظـات إنكـار وجوده . وما يدعى بالانقسام أو الانفصام بين الصهيونية الخلاصية والـصهيونية العلمانية يخفي توافقًا خفيًّا عواقبه بعيدة الأثر وكثيرًا ما تكون مميتـة ، وإذا شـئنا وضع فكرة الفصل الأول بمصطلحات بأيِّن قلنا إن جماعة خلاصية مـن جماعـات الفرضية الأساسية تتخفّى خلف قناع العمل ؛ ذلك أنه — فيما قد نقول — لا شيء يعمل بالجدِّ الذي يعمل به الخلاص .

حاولتُ هنا أن أتتبَّع الخطَّ الذي يصل ما بين الخلاصية و قلب الصهيونية، بما في ذلك الصهيونية العلمانية — أي إلى قلب الصهيونية **حتى عندما لا تعلـم أن الخلاصية تكمن هناك ، لا بل خاصة عندما لا تعلم ذلك** - ولذا فإننا لا يمكننـا أن نقصر الخلاصية على الصهاينة المتديِّنين وأعداء الصهيونية من الأرثوذكس ، ولا على حركة غوش إيمونيم أو حركة كاخ الخلاصية التي تفوقُها تطرُّفًـا وإمعانًـا في الأصولية ، فنحن نتحدَّث عن تشرُّب الثقافة المدنية "البطيء ولكن الثابت" لرؤية لا يعتنقها كثيرٌ من مواطني إسرائيل اعتناقًا صريحًا (علينا إذا ما شئنا التعرُّف إلى أقوى الدراسات الخاصة بمكانة الأصولية داخل إسرائيل أن نقرأ كتابات إسرائيل شاحاك، الذي كان قد نجا من المحرقة وينشط الآن في الدفاع عن حقـوق الإنـسان)[٢٠٥]، ونتحدَّث عن قدرة الحماسة على إخراس صوت العقل في عقلية الجماعـة ولـيس فقط عن الدَّوس على حقوق الخصوم ، فالخلاصية بوصفها إلهامًا لاواعيًا موجـودة في هواء إسرائيل وتربتها ، وهي تظهر على الأرض مهما ساءت الظـروف ، ولا سيَّما عندما تبلغ درجة عالية من السوء ، وهي تلهب الحماسة لتجميـع ترجـو أحلامُ الشعب ألاّ يتوقَّف .

وما وصفتُه حتى الآن يمكن أن يُقرأ على أفضل وجه ؛ إذا ما قُرئ على أنه مشكلةٌ تعود إلى الصراع الداخلي الذي عانت منه إسرائيل على الدوام ، فكلّما زادت محاولاتُ الشعب لجعل نفسه شعبًا طبيعيًّا، زادت محاولاتُ إقامة حقّه في الأرض على أساس العمل ووجود اليهود عليها ، وهذا يضعف قضيته ضدَّ حقوق أهل فلسطين الذين يقيمون حقّهم على الأساس نفسه (ومن هنا جاء الإصرار على أن العمل اليهودي وحده هو الذي يخلّص) ؛ ولذا فإن القضية لا تستطيع الفصل فيها إلا محكمة أعلى ، وإن لم تكن تلك المحكمة هي محكمة المصير ، فبأيِّ حقٍّ إذن؟ إن هذه المعضلة للجيل الثاني من الذين ولدوا في إسرائيل هي النتيجة الخاصة التي نتجت عن نجاح الصهيونية العلمانية ، وقد علّق إليِيزر شفايد في خاتمة دراسته على هذا الوضع بقوله : "أخذت الشكوك تساور من ولدوا في إسرائيل بأنهم يحقُّ لهم اعتبار إسرائيل وطنهم ؛ لأنهم ما عادوا يرون فيها أرض المصير" [٢٠٦]. وإذا ما ظلّت الخلاصية تعود رافضةً التخلّي عن قبضتها على البنية النفسية للشعب ، فإن المفارقة هي أنها الجواب/الاستجابة لدُعاء علماني ، وإذا ما بقيت الخلاصية الأخروية بهذا القدر من التأثير في عقول الناس ، أليس ذلك أيضًا لأنها الطريقة الوحيدة للاعتراف ، ولو بشكلٍ غير مباشر ، بعنف الادّعاء ومجافاته للعقل ؟ ("ليس هنالك من سبب على الأرض") .

فلنعد إلى شولم مرّةً أخرى ، فقد أخذ على عاتقه عندما استدعى شبْتاي تسفي من ضباب الزمن مهمَّة عالم الآثار الذي يحفر في التاريخ المنسي السابق لظهور الصهيونية ، ولا شكَّ في أنه كان يؤمن بأن حركة تسفي هي الحادثة المركزية المحرِّرة في التاريخ اليهودي الحديث، وبأن هذه الحركة فسَّرت الكثير من الإبداع الخفي في التراث اليهودي ، لكنه كان يعلم في الوقت نفسه أن ما أعاده إلى الحياة كان شيطانيًّا ، ولم يكن تخصيصُه جهدَه ، في أثناء عيشه في المدينة

المقدَّسة ، لهذه الشخصية الغريبة المحمومة، بينما كانت غيوم مستقبلٍ يهوديٍّ جديد تتجمَّع فوق رأسه، قيل إنها تنبئ بفجرٍ خلاصيٍّ جديد ، لم يكن ذلك مـــن غــير مغزى ، فقد عبَّر مُذ سنة ١٩٢٨ عن خشيته من العلاقة بين الشبْتائية والصهيونية : "إن التعبيرات الخلاصية التي تأتي بها الصهيونية ، لا سيَّما في الأوقـــات الحاسمـــة ، ليست أقلَّ المغريات السبَتائية(٢٠٧) التي يمكن أن تُلحـــق كارثـــةً بحركـــة تجديـــد اليهودية"(٢٠٨).

كان شولم نشيطًا في حركة بريت شالوم التي دعت إلى الحدّ من الهجرة ، وقد كتب إلى وولتر بنْجَمِنْ من القدس ، حيث رفض بنْجَمِنْ اللحـــاق بـــه : "لا أعتقد أن هناك شيئًا اسمه 'حلٌّ للمسألة اليهودية' بمعنى تطبيع اليهود ، ولا أعتقـــد بأن هذه المسألة يمكن أن تُحَلَّ في فلسطين" (٢٠٩). وفي سنة ١٩٢٩ رفض شولم ، بعد الاضطرابات العربية عند حائط المبكى [البُراق] ، أن يُعير كتبًا مـــن مكتبتـــه الخاصَّة للجنة اليهودية التي تحضِّر قضيَّتها أمام البعثة البريطانية للتحقيق في الحادث . ولا شكَّ في أن اللجنة كانت تأمل في أن كتب هذا الباحث المرمـــوق في تـــاريخ اليهود وفكرهم – وكان قد أسند إليه كرسيُّ التصوُّف اليهودي في الجامعة العبرية في القدس بعد تأسيسها سنة ١٩٢٥ – سوف تُثبت حقًّا سابقًا ، أو حقًّا روحانيًّا أعلى، في الحائط ، لكن شولم رأى أن لا يخضع للمفاوضات السياسية مع العرب. ذلك أن امتلاك الأرض يجب ألا يقوم على أسس دينية ، وكانت نتيجة رفضه أنـــه هوجم بعنفٍ على أنه مُعادٍ للصهيونية ، وقال إبّان الجدل الذي دار بينه وبين يهودا بيرلا على صفحات جريدةٍ دافار : "أنا أنكر إنكارًا قاطعًا أن الـــصهيونية حركـــة خلاصية، وأنها يحقُّ لها أن تستعمل مصطلحات دينية لأغراضٍ سياسية ؛ ذلـــك أن خلاص الشعب اليهودي ، وهو أمر أرغب فيه بصفتي صهيونيًّا، لا يتطـــابق مـــع الخلاص الديني الذي أطمح إليه في المستقبل" (وقد أدان الخلاص الكامل [تجميـــع

اليهود كلهم في فلسطين] بوصفه له بأنه "إمبريالي")[٢١٠]. وهذا يعني أن شولم كان مؤمنًا حقًّا بالخلاصية؛ بشرط ألا تتماهى مع التحقيق السياسي لحلم ديني ، ومن الممكن اكتشاف مدى خيبة أمله الشخصية من هذه الأبيات المأخوذة من قصيدة عنوانها "مواجهة مع صهيون والعالم" نظمها في ٢٩ من حزيران/يونيو ١٩٣٠ :

ما كان في النفس أصبح الآن خارجها،

ويلتوي الحلم ليصبح عنفًا ،

وها نحن ثانية نقف في الخارج ،

وقد خلتْ صهيونُ من كلِّ شكلٍ ومعنى[٢١١].

يَستشهِد بِنْجَمِنْ نتانياهو في كتابه **مكانٌ بين الشعوب** بإعجاب لا تحدُّه حدود بتحذير ڤلاديمير (زئيف) جابوتنسكي من الكارثة الوشيكة التي ستحلُّ بيهود أوربا ، وهو التحذير الذي ألقاه في وارسو سنة ١٩٣٨ ، ليس لما اتَّسم به من بُعْد نظر فقط – "الكارثة وشيكة ...أرى رؤيا مرعبة" – ولكن لأنه تنبّأ "ببعث" الدولة اليهودية : يبدأ جابوتنسكي كلمته في ذكرى تحطيم الهيكل الأول والثاني واليوم الذي يُقال إنه يوم ميلاد شبْتاي تْسفي : "أريد أن أقول لكم شيئًا آخر في هذا اليوم ، التاسع من آف"[٢١٢]. لقد كان ڤلاديمير جابوتنسكي ، مؤسِّس الصيغة المعدَّلة من الصهيونية ، هو الهدف المحدَّد لنقد شولم للخلاصية التي هي مصدر إلهام نتانياهو وكثيرين من أتباع اليمين الإسرائيلي الذين يحكمون البلد ، فقد أعاد جابوتنسكي دونما اعتذار إلى لغة الشعب الصيغة الأخروية من الصهيونية [٢١٣]. ويعلِّق نتانياهو بقوله : "لم يكن من توقعوا حلول الكارثة كثيرين ، وكان عدد الذين شاركوا جابوتنسكي في نغمة الأمل أقلّ" [٢١٤]، ثم يضيف نتانياهو مردِّدا

النغمة الأخروية ، غير عابئ بتجاوز الكارثة وببعث بني شعبه : "كان الشعب اليهودي يقترب من النهاية"[٢١٥].

يسأل شولم في مقاله الذي كتبه سنة ١٩٧١ بعنوان "نحو فهم للفكرة الخلاصية في اليهودية" : "هل يستطيع التاريخ اليهودي أن يعود إلى الواقع المجسَّد دون أن تحطِّمه الدعوى الخلاصية التي لا بدَّ لتلك العودة من أن تستدعيها من أعماقه ؟"[٢١٦] ويرى شولم أن الصهيونية الخلاصية السياسية في خطرٍ من أن تنتصر لنفسها حتى الموت"[٢١٧]. ولقد كان من أهداف هذا الفصل الأول أن يقول إن تحذير شولم لم يصغ إليه أحد .

الهوامش

(١) Chris McGreal, "Act of Desperation or Cynical Ploy?" *Guardian*, October 7, 2003.

كْرِسَ مَغْرِيل : "عمل يائس أم حيلة ماكرة ؟" **الغارْدِيَن** ، ٧ أكتوبر ٢٠٠٣ .

(٢) Brian Whitaker, " Zionist Settler Joins Iraqi to Promote Trade," *Guardian*, October 7, 2003.

برايَنْ وِتكَر : "مستوطن صهيوني ينضم إلى عراقيٍّ لتشجيع العلاقات التجارية" ، **الغارْدِيَن**، ٧ أكتوبر ٢٠٠٣ .

(٣) Adam Keller, "Conscientious Objectors—the Worst Criminals: Report of the Court Session of December 23, 2003," *Ha'aretz*, December 24, 2003, Gush-Shalom (Israeli Peace Bloc), .www.gush-shalom.org

آدم كِلَر : "الممتنعون عن الخدمة العسكرية لتعارضها مع ضمائرهم [يوصفون بأنهم] أسوأ المجرمين : تقرير المحكمة في جلستها المنعقدة في ٢٣ من كانون الأول / ديسمبر ٢٠٠٣" ، [جريدة] **هآرِتْس** ، ٢٤ من كانون الأول / ديسمبر ٢٠٠٣ . وانظر موقع غوش شالوم (جبهة السلام الإسرائيلية) على الإنترنت.

.www.gush-shalom.org

(٤) كانت مونيك شمليه-جاندرو Monique Chemillier-Gendreau واحدة من المحامين الذين مثّلوا الفلسطينيين في لاهاي . وقد ذكرت في رسالة خاصة لي أن موافقة المحكمة على النظر في القضية ، تعني من الناحية الفعلية ، أنها قبلت اعتبار الفلسطينيين دولة؛ لأن الدول فقط هي التي يمكن أن تقدّم الدعاوى للمحكمة .

(٥) هذه العبارة ترد في بعض الكتابات اللاهوتية أو تلك التي تعلّق عليها ، والكلمة الأساس هنا هي كلمة Apocalypse التي تُترجم عادة بالرؤيا، كما في عنوان سفر الرؤيا ، لكن استعمال الصفة "رؤيوي" أو "رؤيوية" قد لا يدلّ على المقصود لكثير من القرّاء ؛ ولذلك فإنني سوف أستعمل مصطلح "الأخروي" أو "الأخروية" (من المصطلح الإسلامي "الآخرة") للدلالة على ما يتضمنه المصطلح من رؤية الأشياء في آخر الزمن ، وعلى هذا الأساس ؛ فإنني أفهم عبارة "اللسعة الأخروية" The apocalyptic sting على أنها تعبير عن ذلك العنصر الذي يفهمه المسيحيون عندما يتحدّثون عن الأمل المرتبط بالإيمان المتجدد بالمسيح ، أو ذلك العنصر الذي يعطي اليهود الثقة بأن الأمور ستجري حسبما تنبأ بها أنبياؤهم . وقد تعطي الجملة الآتية المقتبسة عن غرشوم شولم بعضًا من دلالة هذا المصطلح، لا سيما وأن المؤلفة تكثر الاستشهاد بهذا المفكر . يقول شولم : "الناس لا يدركون ماذا يفعلون . إنهم يعتقدون أنهم جعلوا اللغة العبرية لغة علمانية ، وأنهم أزالوا منها اللسعة الأخروية ، ولكنهم مخطئون . فكلّ كلمة لا يصطنعونها اصطناعًا ، بل يأخذونها من ذخيرة الكلمات المألوفة المملوءة بالمتفجّرات" ، أي مملوءة بالإيحاءات بما تنبًا به أنبياء اليهود . انظر

http://www.jewistribalreviwe.org/zionismilink.htm

(٦) الخلاصية موضوع شائك تتداخل فيه المعتقدات اليهودية والمسيحية (وربما غيرها من الديانات) . والأصل فيه فيما يبدو هو الاعتقاد بقرب ظهور مخلّص لقوم يعانون من الاضطهاد . والمخلّص بالعبرانية يدعى Mashiach (مَشِياخ) أي المدهون بالزيت . ومن هنا جاءت كلمة المسيح التي تقابلها كلمة Christos باليونانية . الخلاصية إذن ، باختصار ، هي الإيمان بظهور المخلّص في وقت من الأوقات في المستقبل ليسود العدل والسلام في العالم ؛ أو لتتحقق آمال القوم الذين يرجون ظهور ذلك المخلص . انظر Messianism في الموسوعة البريطانية على سبيل المثال (المترجم) .

(٧) Gershom Scholem, *Sabbatai Sevi: The Mystical Messiah 1626-1676* (Tel Aviv: Om Oved), trans. R.J.Z. Werblowsky, Littman

Library of Jewish Civilization (London: Routledge and Kegan Paul, 1973; Princeton University Press, 1975), p. 396.

غرشوم شولم : سبَتاي سيفي : **المخلِّص الغيبي ١٦٢٦-١٦٧٦** (تل أبيب : أوم أوفد) ترجمة ڤربلوفسكي ، مكتبة لتمان للحضارة اليهودية (لنــدن : راوتلــج وكــيغن بول ، ١٩٧٣ ؛ مطبعة جامعة پرنستن ، ١٩٧٥) ، ص ٣٩٦ . والترجمة الإنكليزية لكتاب شولم تستخدم التهجئة Sabbatai Sevi ، أما أنا فقد اخترت الاستعمال الأشيع – Shabtai Zvi – حيثما ورد الاسم في الكتاب . (وسأحافظ على تمييز المؤلفة حيثما ورد في المتن ، أي أن الاسم سيرد بتهجئتين في ثنايا الكتاب [المترجم] .)

(٨) المصدر نفسه ، ص ٣٩٧ .

(٩) Chaim Weizmann, "The Jewish People and Palestine" (statement before Palestine Royal Commission, November 25, 1936) (Jerusalem: Office of Zionist Organization, 1936), p. 14.

حاييم ڤايتسمان : "اليهود وفلسطين" (بيان قُدِّم للبعثة الملكية لفلسطين في ٢٥ تــشرين الثاني/نوفمبر ١٩٣٦) (القدس : دائرة المنظمة الصهيونية ، ١٩٣٦) ، ص ١٤ .

(١٠) Scholem, *Major Trends in Jewish Mysticism* (1941) (New York: Schocken, 1955), p. 308.

شولم : **الاتجاهات الرئيسة في الفكر الغيبي اليهودي** (١٩٤١) (نيويورك : شــوكِن ، ١٩٥٥) ن ص ٣٠٨ .

(١١)شولم : **سبَتاي سيفي** ، ص ٦٩١ .

(١٢) المصدر السابق .

(١٣) ڤايتسمان : "اليهود وفلسطين" ، ص ١٤ .

(١٤) شولم : **سبَتاي سيفي** ، ص ٩٤ .

(١٥) Scholem, "Toward an Understanding of the Messianic Idea in Judaism," in *The Messianic Idea in Judaism and Other Essays* (London: Allen and Unwin, 1971), pp. 16-17.

شولم : "نحو فهم للفكرة الخلاصية في اليهودية" في كتاب **الفكرة الخلاصية في اليهودية ومقالات أخرى** (لندن : ألِنْ وأنْوِنْ) ، ١٩٧١) ، ص ١٦-١٧ .

(١٦) شولم : **سبَتاي سيڤي** ، ص ٣٤٧

(١٧) المصدر نفسه ، ص ٣٤١ .

(١٨) خبر من تونس مقتبس في المصدر المذكور ، ص ٣٤٠-٣٤١ .

(١٩) المصدر نفسه ، ص ٣٤٠ .

(٢٠) المصدر نفسه ، ص ٣٤٨ ، وص ٢٤٦ .

(٢١) المصدر نفسه ، ص ٩ .

(٢٢) المصدر نفسه .

(٢٣) المصدر نفسه ، ص ٦٦ ؛ شولم : "نحو فهم للفكرة الخلاصية في اليهودية" ، ص ٦ .

(٢٤) *Dangerous Liaison: Israel and America,* directed by Nick Read, produced by George Carey and Eamon Matthews, written and presented by Jacqueline Rose (Channel 4 Television, August 24, 2002), transcript of interview with Aaron and Tamara Deutsch, p. 31.

العلاقة الخطرة : إسرائيل وأمريكا ، [فلم وثائقي] أذيع في ٢٤ من آب/أغسطس من سنة ٢٠٠٢ . أخرجه نِكْ ريد ، وأنتجه چورج كَيري وإيمن ماثيوز ، وكتبته وقدّمته چاكلين روز (قناة التلفزيون الرابعة) . محضر المقابلة التي أجريت مع هارون وتمـــارا دويْچ ، ص ٣١ .

(٢٥) Georges Bensoussan, *Une histoire intellectuelle et politique du sionisme 1860-1940* (Paris: Fayard, 2002), p. 644; "No Place Like Home," *Guardian*, April 29, 2002; "Sharon Aims to Get 1 Million Jews to Move to Israel in Next Few Years," *Ha'aretz*, March 12, 2004.

جورج بن سوسان : **تاريخ فكري سياسي للصهيونية ، ١٨٦٠-١٩٤٠** (باريس : فايار ، ٢٠٠٢) ، ص ٦٤٤ ؛ "لا مكان يشبه الوطن" ، **الغارديَن** ، ٢٩ من نيسان/إبريل ٢٠٠٢ ؛ شارون يهدف إلى المجيء بمليون يهودي إلى إسرائيل على مدى السنوات القليلة القادمة" ، **هآرتس** ، ١٢ من آذار/مارس ٢٠٠٤ .

(٢٦) **العلاقة الخطرة** ، محضر مقابلة أجريت مع أيرُن وتمارا دويْج ، ص ١٠-١١ .

(٢٧) المصدر نفسه ، ص ٣٩ .

(٢٨) Daniel Ben Simon, "A Family in Morag Is Sure Sharon Has Been Beaten by the Settlers," *Ha'aretz*, April 30, 2004.

دانيال بن سيمون : "عائلة في موراغ واثقة من أن شارون هزمه المستوطنون" ، **هآرتس** ، ٣٠ من نيسان/إبريل ٢٠٠٤ .

(٢٩) Vered Levy-Barzilai, "Ben Artzi's Last Stand," *Ha'aretz*, April 30, 2004.

ڤيرِد ليڤي بارزِلاي : "آخر مواقع بن أرتسي" ، **هآرتس** ، ٣٠ من نيسان/أبريل ٢٠٠٤ .

(٣٠) Chris McGreal, "Sharon Sacks Hardliners Who Stand in His Way,"*Guardian*, June 5, 2004.

كْرِس مغْريل : "شارون يُقيل المتشدِّدين الذين يقفون في طريقه" ، **الغـارديَن**، ٥ مـن حزيران/يونيو ٢٠٠٤ .

(٣١) David Hartman, *Israelis and the Jewish Tradition: An Ancient People Debating Its Future* (New Haven: Yale University Press, 2000), p. 94.

ديفد هارتْمَن : **الإسرائيليون والتراث اليهودي : شعب قديم يناقش مستقبله** ، (نيــو هيڤن : مطبعة جامعة يَيل ، ٢٠٠٠) ، ص ٩٤ .

(٣٢) Daniel Ben Simon, "A Battle of 'to be or not to be,'" *Ha'aretz*, April 23, 2004.

دانيال بن سيمون : "معركة 'أن نكون أو لا نكون' " ، **هآرتس** ، ٢٣ من نيسان/إبريل ٢٠٠٤ .

(٣٣) Doron Rosenblum, "Cashing In on Catastrophe," *Ha'aretz*, April 23, 2004.

دورون روزنبلوم : "استغلال المصيبة" ، **هآرتس** ، ٢٣ من نيسان/إبريل ٢٠٠٤ .

(٣٤) ديفد هارتْمَن : **الإسرائيليون والتراث اليهودي** – يشكّل التحليل النقــدي للفكــر الخلاصي نقطة البداية في محاولة هارتمن استعادة روح يهودية أخرى لإسرائيل المعاصرة .

(٣٥) Arthur Hertzberg, *The Zionist Idea* (1959) (Philadelphia: Jewish Publication Society, 1997), p. 100.

آرثر هرتسبرغ : **الفكرة الصهيونية** (١٩٥٩) (فيلادلفيا: جمعيــة النــشر اليهوديــة ، ١٩٩٧)، ص ١٠٠ .

(٣٦) شولم : "نحو فهم للفكرة الخلاصية" ، ص ٩ .

(٣٧) قد يكون من المفيد هنا أن أنبّه إلى أن هذا المصطلح هو– في الأصل – مصطلح يوناني يتكوَّن من جزءيْن : **أورثو** (قويم ، صحيح) **ودوكسا** (رأي ، معتقد) ؛ ولذا فإن المصطلح قد تطلقه أية جماعة ترى أنها هي التي تتبع الرأي أو المعتقد الصحيح على نفسها . ولــذا فإننا نراه يطلق على طائفة من المسيحيين، مثلما يطلق على طائفة من اليهود . والمصطلح يطلق أيضًا على الخلفاء الراشدين في كتابات المستشرقين . ولما كان الحديث عن دينٍ من

الأديان من غير أهل ذلك الدين يجري عادة بمصطلحات من خارج ذلك الدين (كالحديث عن رجال الدين الشيعة باستعمال كلمة clergy مثلاً في الغرب) ، فقد يكون أقرب مصطلح إسلامي إلى مصطلح "أرثوذكس" هو "السُّنَّة" التي تعني الإيمان بما ورد في الكتاب والسنة النبوية والعمل بموجبهما ، وهذا المعنى يكاد يطابق الشرح الآتي لكلمة أرثوذكس في موقع لشرح المصطلحات اليهودية على الإنترنت : "الأرثوذكس هم الأفراد الذين يتبعون نمط الحياة الذي تمليه الأوامر الربّانية كما وردت في التوراة بحذافيرها" . انظر http://www.ou.org/about/judaism/np.ht,#orthodox (المترجم)

(٣٨) هذه هي الكلمة "العربية" المعتادة التي تستعمل في مقابل الكلمة الإنكليزية rabbi في هذه الأيام ، وسأستبقيها خضوعًا لقوّة الشيوع ، مع أنني أظن أن الكلمة يجب أن تترجم بكلمة "راهب" ذات الصلة الوثيقة بالكلمة الإنكليزية rabbi المأخوذة من الكلمة العبرية، فعند مراجعة كلمة "حاخام" أو "خاخام" (chacham) على الموقع الآتي http://www.ou.org/about/judaism/bc.htm#chacham وجدت أن "خاخام" تعني الرجل الحكيم فقط (وهذا هو المعنى الذي يعطيه اللسان لكلمة "الحبر" بالكسر أو بالفتح) ، ولا تصف المتبحِّر في الدين أو المعلِّم الديني كما تدل كلمة "ربينو" rabbeinu . أما كلمة "ربينو" فتستعمل كما نستعمل نحن المسلمين كلمة "مولانا" عند مخاطبة بعض الشيوخ في الإسلام في الوقت الحاضر . ويعطي قاموس المورد بديلين آخرين هما: "الرَّبّان" و"الحَبْر" . أما الأولى فلم أصادفها سابقًا في أي مصدر آخر ، وأمّا الثانية فتطلق في الوقت الحاضر على بعض رجال الدّين المسيحيين ، كما في "الحبر الأعظم" دلالة على البابا ، على الرغم من أن علاقة كلمتي "الرهبان" و"الأحبار" باليهودية أمر معروف، فقد ورد في اللسان أن "الأحبار والرهبان من بني إسرائيل" (المترجم) .

(٣٩) Cited in Aviezer Ravitsky, *Messianism, Zionism and Jewish Religious Radicalism*, trans. Michael Swirsky and Jonathan Chapman (Chicago: University of Chicago Press, 1993), p. 13.

ورد الاقتباس في كتاب أفيزَر رافتْسكي : الخلاصية والصهيونية والفكر الديني اليهودي المتطرِّف ، ترجمة: مايكل سْويرْسكي وجونَثن چابمن (شيكاغو : مطبعة جامعة شيكاغو ، ١٩٩٣) ، ص ١٣ .

(٤٠) Hanna Arendt, "Jewish History, Revised" (1947), in *The Jew as Pariah: Jewish Identity and Politics in the Modern Age* (New York: Grove Press, 1978), p. 97.

هانا أرِنْت : "التاريخ اليهودي منقَّحًا" (١٩٤٧) في كتابها اليهودي منبوذًا : الهوية اليهودية والسياسة في العصر الحديث (نيويورك ، مطبعة غروف ، ١٩٧٨) ، ص ٩٧ .

(٤١) Arendt, "The Jewish State: Fifty Years After—Where Have Herzl's Politics Led?" (1946), in *The Jew as Pariah*, p. 167.

أرِنْت : "الدولة اليهودية : بعد خمسين سنة ، أين قادتنا من سياسة هرتسل ؟" (١٩٤٦) ، في اليهودي منبوذًا ، ص ١٦٧ .

(٤٢) Cited in Shlomo Avineri, *Moses Hess: Prophet of Communism and Zionism* (New York: New York University Press, 1985), pp. 70-72.

انظر الاقتباس في كتاب شلومو أڤينيري : موزِس هس: نبيُّ الشيوعية والصهيونية (نيويورك : مطبعة جامعة نيويورك ، ١٩٨٥) ، ص ٧٠-٧٢ .

(٤٣) Edward Said, "Zionism from the Standpoint of Its Victims," in *The Question of Palestine* (1979) (London: Vintage, 1992), p. 88.

إدوارد سعيد : "الصهيونية من وجهة نظر ضحاياها" في كتابه القضية الفلسطينية (١٩٧٩) (لندن : ڤنتج ، ١٩٩٢) ، ص ٨٨ .

(٤٤) J. L. Talmon, *The Nature of Jewish History—Its Universal Significance* (Jerusalem: Hillel Foundation, 1957), p. 11.

ج. ل. تالْمُن : **طبيعة التاريخ اليهودي – مغزاه الشامل** (القدس : مؤســـسة هِليـــل ، ١٩٥٧) ، ص ١١.

(٤٥) Daniel Barenboim, "The Jewish People Are on a Path Which Makes One Doubt That There Will Always Be a Jewish State in Israel," Emma Brockes, "Wake Up, Israel," extracts from Daniel Barenboim, *A Life in Music*, *Guardian*, September 6, 2002; Yaakov Perry, "If We Continue to Live by the Sword, We Will Continue to Wallow in the Mud and Destroy Ourselves," Chris McGreal, "Israel on Road to Ruin, Warn Former Shin Bet Chiefs," *Guardian*, November 15, 2003.

دانْيِل بارنبويم : "اليهود ماضون على طريق يجعل المرء يشكُّ في بقاء دولـــةٍ يهوديـــةٍ في إسرائيل" ، انظر مقالة إيما بْرُكْس : "استيقظي يا إسرائيل" ، مقتطفات من كتاب دانْيِـــل بارنبويم **حياة في الموسيقى** ، **الغاردْيَن** ، ٦ من أيلول/سبتمبر ٢٠٠٢ ؛ ياكوف پري : "إن مضينا في العيش بقوّة السيف فسنستمرُّ فى التمرُّغ في الوحل وندمِّر أنفسنا" ، من مقـــال لكْرِسّ مَغريل بعنوان "إسرائيل على طريق الدمار حسب تحذيرات قادة الـــشن بيـــت" ، **الغاردْيَن** ، ١٥ من تشرين الثاني/نوفمبر ٢٠٠٣ .

(٤٦) Sean O'Hagan, "The Sound and the Fury," Observer, June 20, 2002.

شون أوهَيغَن : "الصخب والعنف" ، **الأُبزيرڤر** ، ٢٠ حزيران/ يونيو ٢٠٠٢ .

(٤٧) بن سوسان ، **تاريخ** ، ص ٩ .

(٤٨) المصدر نفسه .

(٤٩) تقصد اسم الله الذي يلمّح له اليهود تلميحًا ولا ينطقونه : ها-شِم (الاسم) (المترجم) .

(٥٠) شولم : **سبتاي سيڤي** ، ص ٦٨٩ .

(٥١) Theodor Herzl, *Altneuland* (1902), *Old-New Land*, Centenary [birth] Edition, trans. Paula Arnold (Haifa: Haifa Publishing Company, 1960).

تيودور هرتسل : **الأرض القديمة الجديدة** ، الطبعة المئوية [لميلاد المؤلف] ، ترجمة: پولا آرنولد (حيفا : شركة حيفا للنشر ، ١٩٦٠) .

(٥٢) المصدر نفسه ، ص ٢١٨ .

(٥٣) Chaim Weizmann, "What Is Zionism?" (lecture to London University Zionist Society, March 21, 1909), in *Letters and Papers*, vol. 1, ser. B, ed. Barnett Litvinoff (New Brunswick, N.J.: Transaction Books, 1983), p. 76.

حاييم ڤايتْسمان : "ما الصهيونية ؟" (محاضرة ألقيت أمام الجمعية الصهيونية بجامعة لندن في ٢١من آذار/مارس ١٩٠٩) ، منشورة في **رسائل وأوراق** ، المجلّد ١ ، السلسلة ب ، تحقيق بارْنتْ لتفنوف (نيو بْرَنْزْوك ، نيوجيرزي : كُتُب ترانزاكْشِن ، ١٩٨٣) ، ٧٦ .

(٥٤) Weizmann, "Zioinst Policy" (address, September 21, 1919, London, British Zionist Federation), p. 18.

ڤايتْسمان : "السياسة الصهيونية" (كلمة ألقيت في ٢١من أيلول سبتمبر ١٩١٩ في لندن أمام الاتحاد الصهيوني البريطاني) ، ص ١٨ .

(٥٥) Weizmann to Gregory Lurie, January 1, 1903, in *Letters and Papers*, vol. 2, ser. A, ed. Barnett Litvinoff (London: Oxford University Press, 1971), p. 145.

رسالة من ڤايتْسمان إلى غْرِغْري لوري بتاريخ الأول من كانون الثاني/يناير ١٩٠٣ ، في **رسائل وأوراق** ، المجلّد ٢ ، السلسلة أ ، تحقيق بارْنتْ لتفنوف (لندن : مطبعة جامعة أوكسفُرْد ، ١٩٧١) ، ص ١٤٥ .

(٥٦) Weizmann, "Zionism Needs a Living Content" (Paris, March 28, 1914), in *Letters and Papers*, vol. 1, ser. B, p. 118.

ڤايتسمان : "الصهيونية في حاجة إلى محتوى حيّ" (باريس ، ٢٨ من آذار/مارس ١٩١٤)، في **رسائل وأوراق** ، المجلّد ١ ، السلسلة ب ، ص ١١٨ .

(٥٧) Sigmund Freud, *Civilization and Its Discontents* (1930), in *Standard Edition of the Complete Psychological Works*, ed. James Strachey, vol. 21 (London: Hogarth, 1961), p. 144.

سغمُند فْروِيْد : **المدنيّة ومشاعرُ الإحباط فيها** (١٩٣٠) ، في **النشرة المعتمدة للأعمال النفسية الكاملة** ، تحقيق جيمز سْتْرَيْتْشي ، المجلّد ٢١ (لندن : هوغارث ، ١٩٦١) ، ص ١٤٤ .

(٥٨) المصدر نفسه .

(٥٩) شولم : "نحو فهم للفكرة الخلاصية" ، ص ٢ .

(٦٠) Weizmann, "Reminiscences of Fifty Years," (Jubilee Celebration of the First Zionist Congress, Basel, August 31, 1947), in *Letters and Papers*, vol. 2, ser. B, p. 657.

ڤايتسمان : "ذكريات خمسين سنة" (الاحتفال بذكرى المؤتمر الصهيوني الأول ، بـــازل ، ٣١ من آب/أغسطس ١٩٤٧) ، في **رسائل وأوراق** ، المجلّــد ٢ ، السلـــسلة ب ، ص ٦٥٧.

(٦١) هذا المحفل يدعى الآن مركز المدينة ، في نيويورك ، وكان قد بني في سنة ١٩٢٣ باسم محفل مكة لتلتقي فيه طبقة من أتباع الماسونية تدعى الطبقة القديمة من نبلاء المعبد السرّي . انظر http://en.wikipedia.org/wiki/New_York_City_Center . وقد يثير حديث ڤايتسمان هذا عن المشروع الصهيوني في محفل ماسوني التأمل (المترجم) .

(٦٢) Weizmann, "A Vision of the Future" (New York, January 16, 1940), in *Letters and Papers*, vol. 2, ser. B, p. 392. Likewise, the

revival of messianic belief in the Lubavitch movement in New York occurred in the immediate aftermath of the war—since the Jewish people had just survived the worst calamity in their three-thousand year-long-history, it seemed a propitious moment for them to be delivered from the sufferings of exile. Taking the reins of the movement at this moment, Rebbe Schneerson was believed by just about every member to be the Messiah. Jonathan Mahler, "Waiting for the Messiah of Eastern Parkway," *New York Times Magazine*, September 21, 2003. My thanks to Tom Levine for this article.

ڤايتسمان : "نظرة إلى المستقبل" (نيويورك ، ١٦من كانون الثاني/يناير ١٩٤٠) ، في **رسائل وأوراق** ، المجلد ٢ ، السلسلة ب ، ص ٣٩٢ . ويشبه ذلك إحياء العقيدة الخلاصية في حركة لوباڤتش بنيويورك في أعقاب الحرب — فما دام اليهود قد سلموا من أسوأ كارثة في تاريخهم الذي يمتدّ ثلاثة آلاف سنة ، فقد بدا من حسن الطالع أن يكونوا قد تخلّصوا من عذاب النفي . وقد آمن جميع أعضاء الحركة تقريبًا آنئذ بأن الحاخام شنيرسُن الذي كان يقود الحركة هو المخلّص الموعود . انظر مقالة جونَثن مالَر بعنوان "بانتظار المخلّص القادم من پاركْوَيْ الشرقية" ، **مجلّة نيويورك تايْمز** ، ٢١ من أيلول/سبتمبر ٢٠٠٣ . أشكر توم لڤين لتزويدي بهذه المقالة .

(٦٣) لم يعط البحث من خلال آلة البحث غوغل على الإنترنت باستعمال تهجئة المؤلفة لهذا الاسم سوى موقعين ، كلاهما يعود إلى هذا الفصل الذي بين أيدينا . أما التهجئة Chmielinski فتعطي مئات المواقع معظمها أسماء أشخاص تعود أصولهم فيما يبدو إلى مكان هو Chmielen ببولندة . (المترجم)

(٦٤) Solomon Grayzel, *A History of the Jews: From the Babylonian Exile to the Present* (Philadelphia: Jewish Publication Society of America, 1947), p. 512.

سولُمُنْ غْرَيْزِل : **تاريخ اليهود مُذ النفي البابلي حتى الوقت الحاضر** (فِلادِلْفيا : جمعيــة النشر اليهودية في أميركا ، ١٩٤٧) ، ص ٥١٢ .

(٦٥) شو لم **سبتاي سيفي** ، ص ٦٧ .

(٦٦) المصدر نفسه ، ص ١٨ .

(٦٧) المصدر نفسه ، ص ٩ . (يعود هذا الهيكل الثاني بحسب المصادر اليهودية إلى الفترة التي هَزَم فيها ملك الفرس البابليين وسمح لليهود بالعودة إلى أورشليم ، أي إلى عام ٥٣٨ قبل الميلاد [المترجم]) .

(٦٨) شو لم : "نحو فهم للفكرة الخلاصية" ، ص ٧ (التأكيد من عندي).

(٦٩) شو لم : **سبتاي سيفي** ، ص ٩ .

(٧٠) Yitzhak Laor, "Before Rafah," *London Review of Books*, June 3, 2004, p. 18.

يِتْسحاك لاؤور :"قبل رفح" ، **مجلة لندن للكتب** ، ٣ من حزيران/يونيــو ٢٠٠٤ ، ص ١٨.

(٧١) Uri Avnery, "A Maddened Cow," *Gosh-Shalom*, July 6, 2002.

أوري أفْنيري : "بقرة جُنَّت" ، **غوش شالوم** ، ٦ تموز/يوليو ٢٠٠٢ .

(٧٢) David Grossman, "The Pope's Visit to Israel" (March 2000), in *Death as a Way of Life: Dispatches from Jerusalem*, trans. Haim Watzman (London: Bloomsbury, 2003), p. 66.

ديفد غروسمن : "زيارة البابا لإسرائيل" (آذار/مارس ٢٠٠٠) في كتاب **المــوت طريقــةً للحياة : رسائل من القدس** ، ترجمة: حاييم واتْسمَن (لندن : بلومْزبري ،٢٠٠٣) ، ص ٦٦ .

(٧٣) نسبة إلى يتسحاك لوريا (١٥٣٤-١٥٧٢) الذي تنسب إليه تعاليم كابالية كان لها تأثير كبير في أتباعه . انظر http://www.jhom.com/topics/lions/ari.htm (المترجم).

(٧٤) شولم : **سبتاي سيفي** ، ص ٢٩ .

(٧٥) شولم : **الاتجاهات الرئيسة** ، ص ٢٦١ .

(٧٦) شولم : **سبتاي سيفي** ، ص ٣٤ .

(٧٧) هارتمن : **الإسرائيليون والتراث اليهودي** ، ص ٣٢ .

(٧٨) شولم : **سبتاي سيفي** ، ص ٢٠ .

(٧٩) المصدر نفسه ، ص ٦٧ ، ٤٢ .

(٨٠) Aaron David Gordon, "Our Task Ahead" (1920), in Hertzberg, *The Zionist Idea*, pp. 381, 369.

أيرُن ديفد غوردن : المهمة التي تنتظرنا" في كتاب هيرتسبرغ ، **الفكرة الصهيونية** ، ص ٣٨١ ، ٣٦٩ .

(٨١) Abraham Isaac Kook, "Eretz Yisrael," in *Orot Hakadesh* (Jerusalem: Mosad Harav Kook, 1963), p. 9, cited in Eliezer Schweid, *The Land of Israel: National Home or Land of Destiny*, trans. DeborahGreniman, Herzl Press Publication (New York: Associated University Presses; 1985), p. 177.

- أبراهام آيزك كُكْ : "أرض إسرائيل" في كتابه **أنوار القداسة** (القدس : موساد الحاخام كُكْ ، ١٩٦٣) ، ص ٩ . اقتبسه إليزر شفايد في كتابه **أرض إسرائيل : أهي الوطن أم أرض المصير ؟** ترجمة: دِبُرَه غرِنمَن؛ من منشورات مطبعة هرتسل (نيويورك : المطابع الجامعية المتحدة ، ١٩٨٥) ، ص ١٧٧ . (التهجئة الصحيحة لكلمة Hakadesh هي Hakodesh بحسب الإنترنت [المترجم] .)

(٨٢) شولم : **سبتاي سيفي** ، ص ٣٨ .

(٨٣) "الأرض" الأولى هي land والثانية earth . والثانية قد تشمل الكرة الأرضية كلها ، بينما تنحصر معاني الأولى في قطعة للزراعة أو للسكن مهما كبرت (المترجم) .

(٨٤) هذه الكلمة تستعمل أحيانًا للإشارة إلى بني إسرائيل وأحيانًا إلى المكان الـــذي يـــدعى إسرائيل حاليًا (المترجم).

(٨٥) المصدر نفسه ، ص ٦٥ .

(٨٦) Kook, "The War" (1910-30), from *Orot* (1942), in Hertzberg, *The Zionist Idea*, p. 423.

كُكْ : "الحرب" (١٩١٠-١٩٣٠) ، من **أنوار** (١٩٤٢) في كتاب هيرتْسْبرغ : **الفكـــرة الصهيونية** ، ص ٤٢٣ .

(٨٧) Kook, "Lights for Rebirth" (1910-30), from *Orot* (1942), in ibid., 427.

كُكْ : "أنوارٌ للبعث" (١٩١٠-١٩٣٠) من **أنوار** (١٩٤٢) في المـــصدر نفـــسه ، ص ٤٢٧.

(٨٨) قد يكون من المفيد أن أبيِّن أن كلمة "التوراة" كما ترد هنا لا تعني "الكتاب المقـــدّس" بعهديه: القديم والجديد ، ولا حتّى العهد القديم وحده ، بل هي مجموعة الشرائع اليهودية وما كتب حولها وما توارثته الأجيال شفاها ، وقد تستعمل للدلالة علـــى مـــا يـــدعى بالخاموس أو الكتب الخمسة (وهي جزء صغير من العهد القديم) (المترجم) .

(٨٩) شولم : **الاتجاهات الرئيسة** ، ص ٢٨٨ .

(٩٠) شولم : **سبتاي سيفي** ، ص ٢٨١ .

(٩١) شولم : "نحو فهم للفكرة الخلاصية" ، ص ١٨ ، ٢٩ .

(٩٢) شولم : **سبتاي سيفي** ، ص ٤٠-٤١ .(العبارة الأصلية هي redeem the dross of the world ، وهي عبارة تمزج بين فكرة الخلاص الروحاني الموجودة في كلمة redeem وفكرة تنقية المعادن الخسيسة وتحويلها إلى معادن نبيلة التي كان يحلم بها الـــسيميائيون .

وهذا المزج كان سمة من سمات الفكر في عصر النهضة ، كما بيّنَ مرسيا إلياد في أحد كتبه [المترجم]) .]

(٩٣) شولم : **الاتجاهات الرئيسة** ، ص ٣١١ ؛ **سبتاي سيفي** ، ص ٧٢٩ . [كان الأوروبيون يطلقون اسم الأتراك على المسلمين كافّة في عصر تسفي (المترجم)].

(٩٤) شولم : "نحو فهم للفكرة الخلاصية" ، ص ١١ ، ١٢ .

(٩٥) شولم : **الاتجاهات الرئيسة** ، ص ٣١٥ ، ٣١١ .

(٩٦) شولم : **سبتاي سيفي** ، ص ٢٢٧ .

(٩٧) المصدر نفسه ، ص ٦٤-٦٥ .

(٩٨) بن سوسان ، **تاريخ** ، ص ٢٣٨ .

(٩٩) الكلمة الأصلية هنا هي **fundamentalism** ، وأود أن أنقل هنا هذا التعريف للمصطلح من *The American Heritage Dictionary of the English Language* لأهميته في اللغة السياسية في هذه الأيام :

"1. Belief in the Bible as factual historical record and incontrovertible prophecy, including such doctrines as the Genesis, the Virgin Birth, the Second Advent, and Armageddon. 2. A movement among U.S. Protestants of the 19th century based upon this belief."

"(١) الاعتقاد بأن الكتاب المقدس سجلٌ تاريخيٌ حقيقيٌ ونبوءةٌ لا تقبل الشك ، بما في ذلك الإيمان بقصة الخلق وولادة [المسيح] من عذراء ، والمجيء الثاني ، و[معركة] جبل مجدّو . (٢) حركة [دينية] بين بروتستانت الولايات المتحدة في القرن التاسع عشر تقوم على هذا الاعتقاد" . وهذا يعني أن اصطلاح "الأصولية" غير صحيح عندما يطلق على المسلمين مهما تكن مواقفهم السياسية . والكلمة التي تـوازي **fundamentalism** في التراث الإسلامي هي كلمة "الظاهرية" (الاعتقاد بالمعنى القرآني الظاهر) ، التي هي المصطلح الأساس عند ابن حزم الأندلسي وأتباع المذهب الظاهري في الإسلام . لكنني أثبتُّ

مصطلح "الأصولية" في المتن نزولاً على طغيان الشيوع . وقد لا يكون من باب الفضول أن أضيف أن الأصولية بمعناها الشائع هذه الأيام تنطبق أكثر ما تنطبق على من يُـــدعون بالمحافظين الجدد (المترجم) .

(١٠٠) شولم : **الاتجاهات الرئيسة** ، ص ٣١٥ .

(١٠١) شولم : **سبتاي سيفي** ، ص ٦٨٨-٦٩٠ .

(١٠٢) Weizmann, *Trial and Error: The Autobiography of Chaim Weizmann* (London: Hamish Hamilton, 1949), p. 21.

فايتسمان : **التجربة والخطأ : السيرة الذاتية لحاييم فايتسمان** (لندن : هَيمِش هاملْتن ، ١٩٤٩) ، ص ٢١ .

(١٠٣) المصدر نفسه ، ص ٢١ .

(١٠٤) فايتسمان : "ذكريات خمسين سنة" ، ص ٦٥٨ .

(١٠٥) Amos Elon, *Herzl* (London:Weidenfeld and Nicholson, 1975), p. 9.

أيْمُس إيلون : **هرتسل** (لندن : وايدنْفلْد ونكلْسن ، ١٩٧٥) ، ص ٩ .

(١٠٦) الكاونْت أليساندرو دي كاليوستْرو . اسمه الأصلي هو جوسيبي بالْـــسَمو (١٧٤٣-١٧٩٥) ، مغامر وساحر إيطالي . (عن *The American Heritage Dictionary of the English Language* [المترجم]) .

(١٠٧) إيلون : **هرتسل** ، ص ٥ .

(١٠٨) Herzl, June 17, 1895, *The Complete Diaries of Theodor Herzl*, ed. Raphael Patai, trans. Harry Zohn, 5 vols. (London: Herzl Press; New York: Thomas Yoseloff, 1960), 1:114; wherever it is available, I give the version of the diaries from the English translation but occasionally modify the translation on the basis of

the original German: Herzl, *Tagebücher*, 3 vols. (Berlin: Judischer Verlag, 1922-23).

هرتسل ، ١٧ من حزيران/يونية ١٨٩٥ ، **يوميات تيودور هرتسل الكاملة** ، تحقيق: رافائيل پاتاي ، ترجمة: هاري زون ، ٥ مجلّدات (لندن : مطبعة هرتسل : نيويورك : توماس يوسِلوف ، ١٩٦٠) ، المجلد الأول ، ص ١١٤ . وأنا أستعمل الترجمة الإنكليزية لليوميات حيثما توافرت ، ولكنني أعدّل الترجمة أحيانًا على أساس النصّ الألماني لليوميات، ٣ مجلّدات (برلين ، المكتبة اليهودية ، ١٩٢٢-١٩٢٣) .

(١٠٩) هرتسل ، ١١ من حزيران/يونيو ١٩٠٠ ، **اليوميات الكاملة** ، المجلّد ٣ ، ص ٩٦٠ .

(١١٠) هرتسل ، ١٦ من حزيران/يونيو ١٨٩٥ ، **اليوميات الكاملة** ، المجلّد ١ ، ص ١٠٥ ، عن إيلون : **هرتسل** ، ص ٢ .

(١١١) هرتسل : "خطاب أمام آل روتشايلد" في ١٣ من حزيران/يونيو ١٨٩٥ ، **اليوميات الكاملة** ، المجلّد ١ ، ص ١٣٠ ، عن إيلون : **هرتسل** ، ص ١٤٧ .

(١١٢) Reuben Brainin, *Chajen Herzl* (*Herzl's Life*) (New York, 1919), 1:18, cited in Elon, *Herzl*, p. 16.

روبن بريِنن : **حياة هرتسل** (نيويورك : ١٩١٩) ، المجلّد ١، ص ١٨ ، عن إيلون : **هرتسل** ، ص ١٦ .

(١١٣) شولم : **سبتاي سيڤي** ، ص ١٦٤ .

(١١٤) الدوج doge هو لقب الحاكم الأعلى المنتخب في جمهوريتي البندقية وجنوة سابقًا (المترجم).

(١١٥) هرتسل : ٧ و٨ من حزيران/يونيو ١٨٩٥ ، **اليوميات الكاملة** ، المجلّد ١ ، ص ٣٨ ، ٤١ ، عن إيلون : **هرتسل** ، ص ١٤٥ . كذلك أعلن هرتسل لموريتس غودمان : "سأعيِّنك مطرانًا أول في العاصمة" ، ٧ من حزيران/يونيو ١٨٩٥ ، **اليوميات الكاملة** ، المجلّد ١ ، ص ٣٧ .

(١١٦) عن إيلون ، **هرتسل** ، ص ١٤٥ .

(١١٧) رسالة من هرتسل إلى جولي ناشاوزر ، ١١ من حزيران/يونيو ١٨٩٥ ، عن إيلون ، **هرتسل** ، ص ١٤٥ .

(١١٨) ڤايتسمان : **التجربة والخطأ** ، ص ٦١ .

(١١٩) هرتسل : ١٨من آب/أغسطس ١٨٩٥ ، **اليوميات الكاملة** ، المجلّد ١ ، ص ٢٣٢ ، عن إيلون : **هرتسل** ، ص ٢٢٧ .

(١٢٠) Ben-Gurion, *Igrot* (*Letters*), 1:20, cited in Elon, *Herzl*, p. 402.

بن غوريون : **الرسائل** ، المجلّد الأوّل ، ص ٢٠ ، عن إيلون : **هرتسل** ، ص ٤٠٢ .

(١٢١) Cited in David Vital, *The Origins of Zioinism* (Oxford: Oxford University Press, 1975), p. 244.

عن ديڤد ڤايتَل : **أصول الصهيونية** (أوكسفرد : مطبعة جامعة أوكسفرد ، ١٩٧٥) ، ص ٢٤٤ .

(١٢٢) Yerahmiel Domb, *Ha-Homah* (*The Wall*) (1975), pp. 94-95, cited in Ravitsky, *Messianism, Zionism*, p. 73 (emphasis original).

يرَحميل دومب : **الحائط** (١٩٧٥) ، ص ٩٤-٩٥ ، عن راڤتسكي : **الخلاصية والصهيونية** ، ص ٧٣ (التأكيد موجود في الأصل) .

(١٢٣) المَغديم قصص تراثية تعليمية كانت تروى شفاهًا أو كان يرويها رواة محترفون على شاكلة الرواة في التراث العربي (المترجم) .

(١٢٤) بن سوسان : **تاريخ** ، ص ٩٣ .

(١٢٥) راڤتسكي : **الخلاصية والصهيونية** ، ص ٣٥ .

(١٢٦) Max Nordau, "Zionism" (1902), in Hertzberg, *The Zionist Idea*, p. 242.

ماكس نورداو : "الصهيونية" (١٩٠٢) ، في كتاب هِرتْسبِرغ : **الفكرة الصهيونية** ، ص ٢٤٢ .

(١٢٧) المصدر نفسه .

(١٢٨) Herzl, *Zionist Writings*, trans. Harry Zohn, 2 vols. (London: Herzl Press, 1973-75), 1: 132, cited in Michael Berkowitz, *Zionist Culture and Western European Jewry before the First World War* (Cambridge: Cambridge University Press, 1993).

هرتسل : **الكتابات الصهيونية** ، ترجمة هاري زون ، مجلدان (لندن : مطبعة هرتسل ، ١٩٧٣-١٩٧٥) ، المجلد الأوّل ، ص ١٣٢ ، عن مايكل بيروكوويتس : **الثقافة الصهيونية ويهود أوروبا الغربية قبل الحرب العالمية الأولى** (كَيْمْبِرج : مطبعة جامعة كيمبرج ، ١٩٩٣) .

(١٢٩) Yehuda Burla, exchange with Scholem in *Davar*, November-December 1929, cited in David Biale, *Gershom Scholem: Kabbalah and Counter-History* (Cambridge: Harvard University Press, 1979), p. 177.

يهودا بيرلا : مراسلات مع شولم في [صحيفة] دافار ، تشرين الثاني/نوفمبر – كانون الأوّل/ديسمبر ١٩٢٩ ، عن ديفد بيال : **غرشوم شولم: الكابالا والحركة المضادة للتاريخ** (كَيْمْبِرج : مطبعة جامعة هارفرد ، ١٩٧٩) ، ص ١٧٧ .

(١٣٠) Ravitsky, *Messianism, Zionism*; Ehud Sprinzak, "Three Models of Religious Violence: The Case of Jewish Fundamentalism in Israel," in *Fundamentalism and the State: Remaking Polities, Economies and Militance*, ed. Martin Murray and R. Scott Appleby (Chicago: University of Chicago Press, 1993); Schweid, *The Land of Israel*; Ian S. Lustick, "Jewish Fundamentalism and the Israeli-Palestinian Impasse," in *Jewish Fundamentalism in Comparative Perspective: Religion, Ideology and the Crisis of Modernity*, ed.

Laurence J. Silberstein (New York: New York University Press, 1993).

راڤتسكي : **الخلاصية والصهيونية** ؛ إيهود سپرنزاك : "ثلاثة نماذج من العنف الديني : حالة الأصولية اليهودية في إسرائيل" في كتاب **الأصولية والدولة : إعادة تشكيل النظم السياسية والاقتصادية والعسكرية** ، تحرير: مارتن مَري ور. سْكُت أپلبي (شيكاغو : مطبعة جامعة شيكاغو ، ١٩٩٣) ؛ شڤايد : **أرض إسرائيل** ؛ يان س. لَسْتك : "الأصولية اليهودية والمأزق الإسرائيلي الفلسطيني" في كتاب **الأصولية اليهودية من منظور مقارن : الدين والإيديولوجيا وأزمة الحداثة** ، تحرير: لورنس ج. سلبرستاين (نيويورك : مطبعة جامعة نيويورك ، ١٩٩٣) .

(١٣١) بن سوسان : **تاريخ** ، ص ٤٩٨ .

(١٣٢) بيال : **غرشوم شولم** ، ص ١٨٤ .

(١٣٣)هارتْمَن : **الإسرائيليون والتراث اليهودي** ، ص ٦ .

(١٣٤)يرد في قاموس *The American Heritage Dictionary* مثلاً التعريف الآتي لكلمة إسرائيل :

Judaism. The Hebrew people, past, present, and future, regarded as the chosen people of God by virtue of the covenant of Jacob.

اليهودية : العبرانيّون في الماضي والحاضر والمستقبل ، وقد اعتُبِروا شعب الله المختار طبقًا للعهد الذي أعطي ليعقوب (المترجم) ..

(١٣٥) راڤتسكي : **الخلاصية والصهيونية** ، ص ٥-٦ .

(١٣٦) المصدر نفسه ، ص ٣٧-٣٨ .

(١٣٧) Rabbi Shlomo Aviner, "Messianic Realism," in *Whole Homeland: Eretz Israel Roots of the Jewish Claim* (Jerusalem: Department for Torah Education and Culture in the Diaspora,

World Zionist Organization, 1978), pp. 115-16, cited in Lustick, "Jewish Fundamentalism," p. 112.

الحاخام شلومو أڤينر : "الواقعية الخلاصية" في كتاب **الوطن كلّــه : جــذور الادّعــاء اليهودي بالحق في أرض إسرائيل** (القدس : القسم المخصص لتعليم وثقافــة التــوراة في الشتات ، المنظمة الصهيونية العالميــة ، ١٩٧٨) ، ص ١١٥-١١٦ ، عــن لــستك : "الأصولية اليهودية" ، ص ١١٢ .

(١٣٨) سپرنزاك : "ثلاثة نماذج من العنف الديني" ، ص ٤٧٤ .

(١٣٩) أنا مدينة هنا لما كتبه راڤتسكي عن الرواد في كتابه **الخلاصية والصهيونية** ، ص ٢٧-٣٢ .

(١٤٠) Yehuda Alkalai, "The Third Redemption" (1843), in Hertzberg, *The Zionist Idea*, p. 105.

يهودا ألكَلاي : "الخلاص الثالث" (١٨٤٣) ، في كتاب هرتسبرغ : **الفكرة الصهيونية** ، ص ١٠٥ .

(١٤١) المصدر نفسه .

(١٤٢) هارتْمَن : **الإسرائيليون والتراث اليهودي** ، ص ١٤٩ .

(١٤٣) غوردن ، عن شڤايد : **أرض إسرائيل** ، ص ١٦٣ .

(١٤٤) Nadav Shragai, "This Land Is Our Land," *Ha'aretz*, June 25, 2004, p. 10.

نَدَڤ شْراغاي : "هذه الأرض أرضنا" ، **هآرتس** ، ٢٥ من حزيران/يونيــو ٢٠٠٤ ، ص ١٠ .

(١٤٥) الكلمة الأصلية هنا هي deed ، ومعناها صكّ لنقل الملكية العقارية (المترجم) .

(١٤٦) الكلمة الأصلية هنا هي created ، وقد فضَّلتُ ترجمتها هذه الترجمة الحرفيـــة ؛ لأن البدائل (أبدع ، وُضِع ، أُلِّف) لن تخلو من ظلالٍ للمعاني التي لم يقصدها غوردن (المترجم)

(١٤٧) Gordon, cited in Schweid, *The Land of Israel*, p. 167.

غوردن ، عن شڤايد : **أرض إسرائيل** ، ص ١٦٧.

(١٤٨) المصدر نفسه ، ص ١٨٦ .

(١٤٩) ڤايتسمان : "الشعب اليهودي وفلسطين" ، ص ٢٧ .

(١٥٠) كتبتها بالقاف هنا ؛ لأنها في هذه الفقرة مكتوبة هكذا : tiqqun ، بينما تكتب في غير هذا الموضع : tikkun (المترجم) .

(١٥١) شولم : **سبتاي سيڤي** ، ص ٤٦ (التأكيد من عندي) .

(١٥٢) كالِشَر ، عن راڤتسكي : **الخلاصية والصهيونية** ، ص ٣٠ .

(١٥٣) David Ben-Gurion, *Israel: A Personal History*, trans. Nechemia Meyers and Uzy Nystar (London: New English Library, 1972), p 818.

ديڤد بن غوريون : **إسرائيل : تاريخ شخصي** ، ترجمة: نَخِمايا مـــايَرز وأوزي نِـــسْتار (لندن: المكتبة الإنكليزية الجديدة ، ١٩٧٢) ، ص ٨١٨ .

(١٥٤) Weizmann, "Reminiscences," Czernowitz, December 12, 1927, in Hertzberg, *The Zionist Idea*, p. 580.

ڤايتسمان : "ذكريات" ، تشيرنُوڤتس [مدينة تقع حاليًّا في جنوب غرب أوكرانيا] ، ١٢ من كانون الأوَّل/ديسمبر ١٩٢٧ ، في كتاب هرتسبرغ : **الفكرة الصهيونية** ، ص ٥٨٠.

(١٥٥) ڤايتسمان : **التجربة والخطأ** ، ص ٦٣ .

(١٥٦) المصدر نفسه .

(١٥٧) المصدر نفسه ، ص ٤١٨ .

(١٥٨) Weizmann, "The Cultural Question in Zionism" (speech to Fourth Zionist Congress, August 16, 1900), in *Letters and Papers*, vol. 1, ser. B, p. 3.

فايتسمان : "مسألة الثقافة في الصهيونية" (خطاب أمام المؤتمر الصهيوني الرابع ، ١٦ من آب/أغسطس ١٩٠٠) ، في **رسائل وأوراق** ، المجلّد الأول ، السلسلة ب ، ص ٣ .

(١٥٩) Weizmann, "Reminiscences," in Hertzberg, *The Zionist Idea*, p. 578.

فايتسمان : "ذكريات" ، في كتاب هرتسبرغ : **الفكرة الصهيونية** ، ص ٥٧٨ .

(١٦٠) شولم : **سبتاي سيفي** ، ص ٢٨٤ .

(١٦١) Maurice Edelman, *Ben-Gurion: A Political Biography* (London: Hodder and Stoughton, 1964), p. 33.

موريس إيدِلْمَن : **بن غوريون : سيرة سياسية** (لندن : هُدَر وستاوتن ، ١٩٦٤) ، ص ٣٣ .

(١٦٢) Scholem to Franz Rosenzweig, 1926, cited in Ravitsky, *Messianism, Zionism*, p. 35.

[رسالة] شولم إلى روزنتسفايغ ، ١٩٢٦ ، عن رافتسكي : **الخلاصية والصهيونية** ، ص ٣٥ .

(١٦٣) Declaration of Independence of the State of Israel, cited in Ben-Gurion, *Israel*, p. 81.

إعلان استقلال دولة إسرائيل ، عن بن غوريون ، **إسرائيل** ، ص ٨١ .

(١٦٤) Rabbi Zvi Tau, cited in Ravitsky, *Messianism, Zionisn*, p. 83.

الحاخام تسفي تاو ، عن رافتسكي : **الخلاصية والصهيونية** ، ص ٨٣ .

(١٦٥) Rashi, BT Sanhedrin 98a, cited in ibid., p. 38.

راشي : ب ت سانهدرين ٩٨ أ ، عن المصدر السابق ، ص ٣٨ . [كان الـــسانهدرين أو المجلس الأعلى للقضاة يتكوَّن من ٧٠-٧٢ عضوًا (المترجم) .]

(١٦٦) عن بن سوسان : **تاريخ** ، ص ١٣٨ .

(١٦٧) بن غوريون : **إسرائيل** ، ص ٢٥-٢٦ .

(١٦٨) Avnery. "Children of Death" (June 14, 2003); "The Murder of Arafat" (March 30, 2002), *Gush-Shalom*.

أڤنيري : "أطفال الموت" (١٤ من حزيران/يونيو ٢٠٠٣) ؛ "قتل عرفـــات" (٣٠ مـــن آذار/مارس ٢٠٠٢) ، **غوش شالوم** .

(١٦٩) بن غوريون : **إسرائيل** ، ص ٢٥-٢٦ .

(١٧٠) المصدر نفسه ، ص ١٩ (بالأرقام الرومانية) .

(١٧١) Kook, "Eretz Yisrael," cited in Schweid, *The Land of Israel*, p. 177.

كُك : "أرض إسرائيل" ، عن شڤايد : **أرض إسرائيل** ، ص ١٧٧ .

(١٧٢) هرتسبرغ : **الفكرة الصهيونية** ، ص ٧٤-٧٥ .

(١٧٣) Ben-Gurion, "The Forefathers of the Jewish Nation," (typescript, Jerusalem, 1950), p. 1.

بن غوريون : "أجداد الشعب اليهودي" (كلمة مطبوعة على الآلة الكاتبـــة ، القـــدس ، ١٩٥٠) ، ص ١ .

(١٧٤) Ben-Gurion, "Socialist Zionism," in *Selections* (New York: Labor Zionist Organization of America, Paole Zion, 1948), p. 27 (my emphasis).

بن غوريون : "الصهيونيَّة الاشتراكية" ، في كتاب **مختارات** (نيويورك : منظمـــة العمـــل الصهيونية ، پيولي صهيون ، ١٩٤٨) ، ص ٢٧ (التأكيد من عندي) .

(١٧٥) المصدر نفسه .

(١٧٦) Ben-Gurion, Statement before the Royal Commission (Jerusalem, 1936); *Israel*, p. 803.

بن غوريون : بيان أمام البعثة الملكية (القدس ، ١٩٣٦) ؛ **إسرائيل** ، ص ٨٠٣ .

(١٧٧) See Mitchell Cohen, *Zion and State: Nation, Class and the Shaping of Modern Israel* (Oxford: Blackwell, 1987), esp. pt. 3, "Statehood," chap. 11, "Mamlakhtiyut I: Of Golden Calves and Messias," chap. 12, "Mamlakhtiyut II: From *Am Oved* to *Am Mamlakhti*,"; I am grateful to Olga Litwak for telling me about this book.

مِچِل كوهين : **صهيون والدولة : الأمة والطبقة وتكوين إسرائيل الحديثة** (أوكسفُرد: بْلاكْوِل ، ١٩٨٧) ، لا سيّما الباب الثالث ، "الدّولة" ، الفصل ١١ ، "**مملختيــوت** ١ : عن العجول الذهبية والمخلّصين" ، والفصل ١٢ ، "**مملختيوت** ٢ : مــن أم أوفد إلى أم مملختي" ، وأنا مدينة لأولغا لِتْواك؛ لتعريفي بهذا الكتاب .

(١٧٨) بمعنى منظومة القيم (المترجم) .

(١٧٩) Avineri, "Israel in the Post-Ben-Gurion Ethic: The Nemesis of Messianism," *Midstream*, September 1965, p. 23, cited in ibid., p. 207.

أفنيري : "إسرائيل وخليقة ما بعد بن غوريون : نقمة الخلاصــية" ، **تيــار الوســط** ، أيلول/سبتمبر ١٩٦٥ ، ص ٢٣ ، عن المصدر السابق ، ص ٢٠٧ .

(١٨٠) Ben-Gurion, "The State and the Future of Zionism" (address to the Zionist General Council, Jerusalem, 1950), cited in ibid., p. 209.

بن غوريون : "الدولة ومستقبل الصهيونية" (خطاب ألقي أمام المجلس العمومي للصهيونية، القدس ، ١٩٥٠) ، عن المصدر السابق ، ص ٢٠٩ .

(١٨١) هرتسبرغ : **الفكرة الصهيونية** ، ص ٧٩ . (Invictus قصيدة مشهورة للشاعر الإنكليزي وليم إرنست هنلي تصوِّر صمود بطلها في وجه المصاعب . والعنوان كلمة لاتينية تعني "صامد" [المترجم].)

(١٨٢) Ben-Gurion, "Science and Ethics: The Contributions of Greece, India and Israel," in *Convocation Honoring Ben-Gurion* (Waltham, Mass.: Brandeis University Publications, 1960), p. 11.

بن غوريون : "العلم والأخلاق : ما قدَّمه الإغريق والهنود وبنو إسرائيل" ، في **ملتقى تكريم بن غوريون** (والثَم ، ماساچوستس : منشورات جامعة بْرانْدايس ، ١٩٦٠) ، ص ١١ . (النصُّ المقتبس هو من سفر أشعياء ٤٣ : ٥-٦ ، والترجمة مأخوذة عن الترجمة المنشورة على الإنترنت على الموقع الآتي : http://www.biblegateway.com/passage/?book_id=29&chapter=43&version=28 [المترجم])

(١٨٣) شولم : "نحو فهم الفكرة الخلاصية" ، ص ١٥ .

(١٨٤) Nathan Shapira, *The Goodness of the Land* (1655), cited in Scholem, *Sabbatai Sevi*, p. 74.

ناثان شاپيرا : **كرم الأرض** (١٦٥٥) ، عن شولم : **سبتاي سيڤي** ، ص ٧٤ .

(١٨٥) المصدر نفسه .

(١٨٦) المصدر نفسه ، ص ١٤ .

(١٨٧) Ben-Gurion, "The New Task of World Zionism" (opening session of Zionist General Council [Actions Committee], Jerusalem, 1949) (London: Zionist Information Office, 1949), p. 1; "Principles for the Jewish State" (address to the Executive of

Mapai, December 3, 1947), in *Selections*, p. 75. Even if he allows in his speech to the Zionist General Council that the Israeli government is not qualified to speak on behalf of world Jewry, yet it is the task of Zionism in free countries to show that their Zionism is no "lip-service" but a "revolutionary impulse aimed at the ingathering of the exiles" (p. 7). On the twentieth anniversary of the founding of Israel, Ben Gurion cites the speech he had given to a convened group of intellectuals, teachers, and scientists one week after the end of the 1948 war: "The State of Israel has another element that is unique—the redemption of the people of Israel and the ingathering of the exiles" (*Israel*, p. 822). "I am now engaged in writing a history of Israel since the year 1870, when French Jews established an agricultural school named Mikve Israel (which in Hebrew means both 'the hope of Israel' and "Israel's ingathering')." *Israel*, p. 804.

بن غوريون : "المهمّات الجديدة للصهيونية العالمية" (الجلسة الأولى للهيئة العمومية للصهيونية [لجنة الإجراءات العملية] ، القدس ، ١٩٤٩) (لندن : مكتب الإعلام الصهيوني ، ١٩٤٩) ، ص ١ . "مبادئ للدولة اليهودية" (كلمة أمام اللجنة التنفيذية لحزب المابای ، ٣ من كانون الأوّل/ديسمبر ١٩٤٧) ، في كتاب **مختارات** ، ص ٧٥ . ويصرّ بن غوريون حتى عندما يعترف في كلمته أمام الهيئة العمومية للصهيونية بأن إسرائيل ليست مؤهّلة للتكلّم نيابةً عن يهود العالم ، على أن من واجب الصهاينة في البلاد الحرّة أن يُظهروا أن صهيونيّتهم ليست من قبيل "بيع الكلام" ، بل "صادرةٌ عن دافع ثوريٍّ هدفه تجميع المنفيّين" (ص ٧) . وقد اقتبس بن غوريون بمناسبة الذكرى العشرين لتأسيس إسرائيل كلمةً كان قد ألقاها أمام اجتماعٍ ضمَّ مفكّرين ومعلّمين وعلماء بعد انتهاء حرب سنة ١٩٤٨ بأسبوع واحد ، قال فيها : "لدولة إسرائيل عنصر فريد آخر ، خلاصُ شعب إسرائيل وتجميعُ المنفيّين" (**إسرائيل** ، ص ٨٢٢) . "أنا الآن منشغل بكتابة تاريخ إسرائيل

ابتداءً من سنة ١٨٧٠ ، عندما أسَّس اليهود الفرنسيّون مدرسةً زراعيَّـةً اسمهـا مكفي إسرائيل (الذي يعني بالعِبْرِيَّة "أمل إسرائيل" و"تجميع إسرائيل") . **إسرائيل** ، ص ٨٠٤ .

(١٨٨) بن غوريون : **إسرائيل** ، ص ٤١ .

(١٨٩) Ben-Gurion, address to the Central Committee of the Histadrut (December 30, 1947), cited in Nur Masalha, *Expulsion of the Palestinians: The Concept of "Transfer" in Zionist Political Thought, 1882-1948* (Washington, D.C.: Institute for Palestinian Studies, 1992), p. 176.

بن غوريون : كلمة ألقاها أمام اللجنـة المركزيـة للهستدروت (٣٠ مـن كـانون الأوَّل/ديسمبر ١٩٤٧) ، عن نور مصالحة : **طرد الفلسطينيين : مفهوم "الترانسفير" في الفكر السياسي الصهيوني ، ١٨٨٢-١٩٤٨** (واشنطن في مقاطعة كولومبيا : معهـد الدراسات الفلسطينية ، ١٩٩٢) ، ص ١٧٦ .

(١٩٠) Weizmann to Jewish Telegraphic Agency, quoted in Oskar K Rabinwicz, *Fifty Years of Zionism: A Historical Analysis of Dr. Weizmann's Trial and Error* (London: Robert Ascombe, 1950), p. 80.

ڤايتسمان [في مقابلة مع] وكالة التلغراف اليهودية ، عن أوسكار ك. رابينوڤج : **خمسون سنة من الصهيونية : تحليل تاريخي لكتاب الدكتور ڤايتسمان التجربة والخطأ** (لنـدن : روبرت أنسكوم ، ١٩٥٠) ، ص ١٧٦ .

(١٩١) الكلمة الأصلية هنا هي transfer ، وهي كلمة أخذت تشيع في بعض الكتابات الصحفية من باب الهوس بالمصطلحات الأجنبية ، وقد استبقيتها في ترجمة عنوان كتـاب نور مصالحة الذي وردت الإشارة إليه قبل قليل ؛ لأن الكتاب ربَّما أراد نقل المـصطلح المتداول في الأوساط الصهيونية . ولكنني لا أرى ثمة ما يسوِّغ الاحتفاظ به بعد ذلـك ؛ لأن معناه ينتقل تمامًا بالكلمة العربية المقابلة وهي "الطَّرد" أو "الإخراج القسري" .

(١٩٢) عن إدوارد سعيد : "الصهيونية من وجهة نظر ضحاياها" ، ص ١٠٠ .

(١٩٣) Aviner, "Messianic Realism," cited in Lustick, "Jewish Fundamentalism," p. 112.

أفنر : "الواقعية الخلاصية" ، عن لستك : "الأصولية اليهودية" ، ص ١١٢ .

(١٩٤) شراغاي : "هذه الأرض أرضنا" ، ص ١١ .

(١٩٥) بن غوريون : **إسرائيل** ، ص ٤٦ (التأكيد موجود في الأصل) .

(١٩٦) المصدر نفسه ، ص ٨١٦ (التأكيد من عندي) .

(١٩٧)المصدر نفسه ، ص ٨٣٩ . (الكلمة المضافة بين المعقفين هي من عند المؤلفة . أما الليرة فهي اسم العملة الفلسطينية آنذاك ، وكانت تعادل جنيها إسترلينيًّا تقريبًا). [المترجم]

(١٩٨) Orit Shohat, "A Democratic, Not Demgraphic, Threat," *Ha'aretz*, July 23, 2004.

أوريت شوحط : "خطر ديمقراطي لا ديموغرافي" ، **هآرتس** ، من ٢٣ تموز/يوليو ٢٠٠٤ .

(١٩٩) Neri Livneh, "How 90 Peruvians Became the Latest Jewish Settlers," *Guardian*, August 7, 2002.

نيري لفنه : "كيف أصبح تسعون من مواطني بيرو آخر المستوطنين اليهود" ، **الغارديان** ، ٧ من آب/أغسطس ٢٠٠٢ .

(٢٠٠) Jonathan Lis, "Private Plan Would See New Jewish Neighborhood South of Jerusalem," *Ha'aretz*, June 11, 2004.

جونَثن ليس : "خطة خاصة لإنشاء حيٍّ جدسد جنوب القدس" ، **هآرتس** ، ١١ من حزيران/ يونيو ٢٠٠٤ .

(٢٠١) W. R. Bion, "Group Dynamics: A Re-view," in New Directions in *Psycho-Analysis: The Significance of Infant Conflict in the Pattern*

of Adult Behaviour, ed Melanie Klein, Paula Heimann, and R. E. Money-Kyrle (1955) (London: Maresfield, 1977).

و. ر. بأين : "ديناميّات الجماعة : نظرة جديدة" ، في كتاب **اتجاهات جديدة في التحليل النفسي : أهمّيّة صراع الأطفال في نمط سلوك الكبار** ، تحرير: ملَني كْلاين وپولا هايْمَن ور. إ. مَني-كيرْل (١٩٥٥) (لندن : ميرزفيلد ، ١٩٧٧) .

(٢٠٢) في الأصل ترد الكلمة بصيغة المفرد ، لكن السياق يقتضي الجمع . والمؤلفة تعود إلى صيغة الجمع في آخر الفقرة (المترجم) .

(٢٠٣) المصدر نفسه ، ص ٤٤٩ .

(٢٠٤) المصدر نفسه ، ص ٤٥٧ .

(٢٠٥) Israel Shahak and Norton Mezvinsky, *Jewish Fundamentalism in Israel* (London: Pluto, 1999): Israel Shahak, *Jewish History, Jewish Religion* (London: Pluto, 1994).

إسرائيل شاحاك ونورتُن متسڤنسكي : **الأصولية اليهودية في إسرائيل** (لندن : پلوتو ، ١٩٩٩) ؛ إسرائيل شاحاك : **التاريخ اليهودي ، الدين اليهودي** (لندن : پلوتو ، ١٩٩٤) .

(٢٠٦) شڤايد : **أرض إسرائيل** ، ص ١٩٨ .

(٢٠٧) أذكّر هنا بأن المؤلفة نوّهت بأنها تفضّل كتابة الاسم على هيئة شَبْتاي تسڤي ، بينما يكتبه شولم أو مترجمه على هيئة سَبَتاي سيڤي.

(٢٠٨) Scholem, *Judaica*, 3 vols. (Frankfurt, 1968-73), 1:146, cited in Biale, *Gershom Scholem*, pp. 173-74.

شولم : **دراسات يهودية** ، ٣ مجلّدات (فرانْكفُرت ، ١٩٦٨-١٩٧٣) ، المجلد ١ ، ص ١٤٦ ، عن بيال : **غِرشوم شولم** ، ص ١٧٣-١٧٤ .

(٢٠٩) Scholem to Benjamin, August 1, 1931, in Scholem, *Walter Benjamin: The Story of a Friendship*, trans. Harry Zohn (New York: Schocken, 1981), p. 172.

رسالة من شولم إلى وولتر بِنْجَمِنْ بتاريخ الأول من آب/أغسطس ١٩٣١ ، في كتـــاب شولم : **وولتر بِنْجَمِنْ : قصة صداقة** ، ترجمة هاري زون (نيويورك : شوكِن ، ١٩٨١)، ص ١٧٢ .

(٢١٠) Scholem, "Three Sins of Brit Shalom," *Davar*, November 24, 1929, p. 2, cited in Biale, *Gershom Scholem*, p. 177; Scholem cited in ibid., p. 181.

شولم : "خطايا بريت شالوم الثلاث" ، **داڤار** ، ٢٤ من تشرين الثاني/نوفمبر ١٩٢٩ ، ص ٢ ، عن بيال : **غرشوم شولم** ، ص ١٧٧ ؛ شولم : عن المصدر نفسه ، ص ١٨١ .

(٢١١) Scholem, *The Fullness of Time*, trans. Richard Sieburth (Jerusalem: Ibis, 2003), pp. 87-89.

شولم : **اكتمال الزمن** ، ترجمة رِچرْد سيبورث (القدس : آيِبس ، ٢٠٠٣) ، ص ٨٧-٨٩ .

(٢١٢) Benjamin Netanyahu, *A Place Among the Nations: Israel and the World* (New York: Bantam, 1993), p. 364.

بِنْجَمِنْ نتانياهو : **مكان بين الشعوب : إسرائيل والعالم** (نيويورك : بـــانتَم ، ١٩٩٣) ، ص ٣٦٤ .("آڤ" هو طبعًا الاسم العبراني لشهر آب/أغسطس [المترجم .)

(٢١٣) Abraham Stern, poet and leader of Lehi (Freedom Fighters of Israel), the radical Revisionist group that broke with the Irgun in 1940, described himself as a soldier of the King Messiah, charged with forcing the end.

أبراهام شتيرن ، الشاعر وقائد منظمة ليهي (أي المحاربون الإسرائيليون من أجل الحرية) ، وهي جماعة متطرِّفة انفصلت عن منظمة إرغون سنة ١٩٤٠ ، وصف نفسه بأنه جنديٌّ من جنود الملك المخلِّص أنيطت به مهمة الإسراع بالنهاية .

(٢١٤) نتانياهو : **مكان بين الشعوب** ، ص ٣٦٤ .

(٢١٥) المصدر نفسه .

(٢١٦) شولم : "نحو فهم للفكرة الخلاصية" ، ص ٣٦ .

(٢١٧) رسالة من شولم إلى بِنْجَمِنْ ، في كتاب **وولتر بِنْجَمِنْ** ، ص ١٧٣ .

الفصل الثاني

"أحجيات فى الهواء" :
الصهيونية تحليلاً نفسيًّا (نقديًّا)

لا يعجز العقل البشرى عن رعاية أى شيء مهما بلغ
من البربرية والشرّ إذا ما تهيَّأت الظروف المناسبة .

– أحاد هَعام : "عبادة الأسلاف" (١٨٩٧)

لا يحتاج اليهودى فى أرض إسرائيل إلى أن يشعر بنبض قوميته
كلَّ ساعة ؛ وهو بهذا المعنى فى أكمل صحته .

– أ. د. غوردن إلى أحاد هَعام

قال رئيس أركان جيش إسرائيل الفريق موشى يعالون
لبعض جنوده إنه لا يهمُّه أن يبدو العسكر "كالمجانين" .

"العقبة الحقيقية أمام السلام ليس الإرهاب بل التخريب الذى يقوم به الجيش الذى يدعمه شارون"

- كْرِسَ مَغْرِيل

(٢٠ من حزيران/يونيو ٢٠٠٣)

* * *

يعانى الدكتور فريدرش ليڤنبرغ ، بطل رواية **الأرض القديمة الجديدة** التى كتبها تيودور هرتسل سنة ١٩٠٢ من الكآبة التى ترافقها الرغبة فى الانتحـــار[١] . وقد تلقّى تعليمه ليكون محاميًا ، ولكنه فقد الصلة بمهنته وبمجتمعه ، ولذا فإنه يردُّ على إعلان يقول : "المطلوب : شابٌّ مثقّفٌ يائسٌ مستعدٌّ لتجربة أخيرة فى حياته . اكتب إلى فلان بواسطة هذا" [٢]. والمـــشروع الـــذى وَضَـــعَ خُطّتـــه الـــسيد كِنْغزْكورت، وهو ليس يهوديًّا[٣] ، هو أن يهجر الشابُّ المجتمع الإنسانى ليعيش فى جزيرة فى المحيط الهادى ، هى عبارة عن صخرة فى أرخبيل كُكْ ، بصحبة خادمين، أحدهما زنجى أخرس ، والثانى من سكّان تاهيتى الأصليين "انتُشل من البحر ، بينما كان يحاول الانتحار" [٤]. ويقول كِنْغزْكورت لفريدرش إنه بقيت هنـــاك "تجربـــة واحدة ، وهى الوحدةُ المطلقة ، الوحدةُ التى لا مثيل لها ، قَطْـــعُ الـــصلة بالبـــشر بمعاركهم التعيسة ، وخياناتهم القذرة . العزلةُ الحقيقية العميقة دونما رغبة أو جهـــد ... هذه العزلة هى الجنَّة التى فَقَدَتْها البشرية بسوءِ تصرُّفها"[٥].

يمرّان فى طريقهما بفلسطين ، ويقترح كِنْغزْكورت على صاحبه ،كأنما من دون تفكيرٍ مسبق ، أن يعرِّجا على البلد : "ألا تحبُّ أن تزور موطنـــك ؟" "مـــاذا تقصد ؟ هل تريد بنا العودةَ إلى تْريَسْتة ؟" "أبدًا . موطنُك هو هذا الـــذى يقـــع أمامك ، وليس الذى خلَّفته وراءك . فلسطين" . فيردّ فريدرش : "أنت واهـــم . ليست لى أية علاقة بفلسطين ، و لم أزرها فى حياتي"[٦]. تفشل الزيارة تمامًا ، ويقع فريدرش فريسةً لكآبة هى فى جانب منها إحساسٌ استشراقى بالتقزُّز (يافا مملـــوءة "بالبؤس الشرقى من كلِّ الألوان") ، وفى الجانب الآخر استياءٌ من بـــنى جلدتـــه . يقول فريدرش بعد زيارة لحائط المبكى [البُراق] فى القدس : "مهمـــا تعمَّقـــتُ فى

اللاوعي القومي لدى، فإنني أبقى عاجزًا عن اكتشاف أى شيء يـــربطني بهـــؤلاء المستغلّين لأحزاننا القومية" (٧).

وبعد عشرين سنة من الإقامة فى الجزيرة المهجورة يعودان بعد اقتراحٍ مـــن كِنْغزْكورت وتردُّدٍ من فريدرش ليجدا بلدًا مزدهرًا أصبح موطنًا لليهود ، هو مـــع ذلك عالمي الطابع تتعايش فيه أقوام وأديانٌ متعدِّدة : "ستجد إلى جانـــب كُنُـــسنا كنائسَ ومساجدَ – وحتّى معابدَ بوذية وبرهمية" (٨). فلسطين هذه الـــتى تـــديرها الجمعية الجديدة على غرار الجمعيات التعاونية تدعو إلى شيء قريب مما يدعوه تونى بْلير بالطريق الثالث : "عندنا لا يُطحن الفرد بين رحى الرأسمالية ولا يُقطَع رأســـه طلبًا للمساواة الاشتراكية"(٩). ويكون البلد قد تمكّن بمدنيته الجديدة تمامًـــا مـــن استيراد خبرة كلِّ الشعوب المتقدِّمة فى العالم ومعرفتها التقنية . وليس هنالك مـــن دولة ولا ملكية أرض ، وليس لأحد حقٌّ قانونى فى الأماكن المقدّسة فى القـــدس ، بل تُدار على أساس المبدأ القانونى القائل : "إن المقدَّسات لا تخـــضع للتـــداول" ، وهذه هي الطريقة الوحيدة لضمان بقائها "ملكًا لجميع المؤمنين إلى الأبد"(١٠).

إن رواية **الأرض القديمة الجدية** وثيقة مهمَّة من نتاج الخيال الـــصهيونى، ولكن ليس للأسباب التى اشتُهرت من أجلها ، أى ليس لأنها التحقيق القصـــصى لحُلمٍ لم يُقَدَّر لهرتسل أن يراه متحقّقًا ؛ فقد كتبها وهو يمرُّ بفترةٍ وهنـــتْ عزيمتُـــه فيها ؛ لعدم تقدُّمه فى تحقيق الدولة اليهودية ، وكانت المفاوضات مع السلطان لفتح أبواب دولته للاجئين اليهود – أو ما عرف "بسوء التفاهم التركي" فيما بعد – قد فشلت ، فتحوَّل إلى أفكار فْرانتْس أوپنهايمر من برلين الذى كان قد كتب سلسلة من المقالات عن العمل الجماعى فى صحيفة **دى ڤلتْ** ***De Welt*** (وكان أوپنهايمر قد أخذ أفكاره عن ناحمان سيركن الذى كان إلى جانـــب أ. د. غـــوردن مـــن مؤسِّسى الصهيونية الاشتراكية) . والرواية غالبًا ما تُهمل . وقد انتُقدت فى وقتها؛ لخلوِّها من المحتوى القومى اليهودى . وأثارت نظرتها العالمية حفيظة قرّائهـــا مـــن

اليهود . لكن لا يقلّ ما تضمُّه الرواية من الخيالات الاستعمارية الخالصة فى الواقع عمّا تضمُّه من أفكار تقدّمية تثير الدهشة ، وعندما أجريتُ مقابلة مع يوسى بيلن فى سنة ٢٠٠٢، فإنه أجاب عن سؤال سألته إياه عن عمى الصهاينة تجاه العرب بأن استشهد بلقاء فى الرواية بين مسلمٍ يحمل شهادة الدكتوراة فى الكيمياء اسمه راشد بك درس فى برلين ويتكلّم العربية ، ويصوِّر هرتسل أباه على أنه "واحد من أولئك الذين فهموا مباشرة أن الهجرة اليهودية يمكن أن تفيد الجميع ، فاستفاد من نجاحنا الاقتصادي"[١١]. وقد كان من أقوى معتقدات أوائل الصهاينة أن استيطان اليهود فى فلسطين سيفيد اليهود والعرب على حدٍّ سواء ، بغضِّ النظر عن الاستيلاء على أملاك العرب ، وهذا ، فى حد نفسه ؛ سيكون الحلّ لشعور الناس بالعداء للساميَّة — سيتحوَّل فقراء اليهود (وهرتسل أصرَّ دائمًا على أن الفقراء سيهاجرون أوّلاً) إلى محسنى الشرق بقدرة قادر . "جاءنا اليهود بالثروة والصحَّة ، فلماذا نُكِنُّ الشرَّ لهم؟" وقد علّق بيلن على كلام الدكتور العربى من دون أى إحساس بالخجل بقوله : "لسنا أغبياء . يمكننا أن نتعلّم وأن نكون مثلك" ؛ أى أن بك[١٢] "سعيدٌ جدًّا بوجود الدولة اليهودية"[١٣].

الحقيقة هى أنه ليست هنالك دولة [فى الرواية] . وكان هرتسل فى ذلك متّسقًا مع نفسه . فقد سأله هوهِنْلوهِهْ ، ممّثل فرْدْرِك ، دوق بادن الكبير ، عشية لقائه مع القيصر سنة ١٨٩٨ : "تريدون إنشاء دولة هناك ؟" فأجاب حسبما ورد فى دفتر يوميّاته : "نريد الاستقلال الذاتى والدفاع عن النفس" [١٤]. والسبب فى عدم نشوء نزاعات بين القوميات [فى الرواية] هو أنه ليست هنالك هوية محدَّدة من حيث الجنس أو الثقافة أو الدين ، أى ليست هنالك أمة . يقول ديفد لِتْواك ، الذى سيتولّى رئاسة الجمعية اليهودية فى المستقبل ، مفسِّرًا لكِنْغزْكورت : "لا أنا ولا أصدقائى نفرِّق بين رجلٍ وآخر . لا نسأل عن العِرْق ولا الدين . يكفينا أنه إنسان". يمكنك أن تقرأ هذا الكلام على أنه إنكار ؛ فهرتسل رفض أن يعترف،

كما رفض كثيرون غيره أن يعترفوا بعنف قوة الشعور القومى لدى الصهاينة وما سيثيره من شعور قومى عربى (كتب هرتسل فى دفتر يومياته فى عام ١٨٩٥ ، أى قبل كتاب **الدولة اليهودية** بسنتين :"علينا أن نستولى بلطف ...سنحاول أن ننقل السكّان المعدَمين عبر الحدود من دون ضجّة")[١٥]. ومن الناحية الثانية ، نجد أن رواية **الأرض القديمة الجديدة** – وهى التى تقدّم نظرة منفتحة ، علمانية ، تعدُّدية – تلوح لنا أحيانًا كما لو أنها حلمٌ ينتمى إلى ما بعد الصهيونية . ففيها صفحات تكاد تنتمى إلى كتاب **كرامة الاختلاف** من تأليف الحاخام الأكبر لبريطانيا العظمى جونَثن زاكس قبل حَذْف الأجزاء التى حذفها عندما أفتى أعلى مرجعٍ دينى لدى طائفة اليهود الأرثوذكس فى العالم الحاخام يوسف شالوم إلياشيف فى القدس بأن بعض الأقوال التى وردت فى الكتاب هى أقوال هرطقية ويجب ألاّ تدخل أى بيت[١٦]. ففى **الأرض القديمة الجديدة** يراقب فريدرش مسلمًا يصلّى : "إنه يصلّى فى بيتٍ آخر لله الذى هو فوقنا جميعًا ، ولكنَّ بيوت العبادة قريبٌ بعضها من بعض، وأعتقد أن الصلوات تتعانق فى مكانٍ ما وترتفع معًا إلى أبينا"[١٧]. أما الحاخام فقد أفتى بأن القول بأن الله يتكلّم بغير صوتٍ واحد هرطقة .

على أنَّ الأهمَّ من ذلك فى هذا السياق هو أن "تعمير" البلد شيء لا يراه بطل القصة، ومن ثم القارئ ، أبدًا . "أنا لم ألاحظ الانتقال" (تذكّروا أن البطل ومرافقيه يغيبون عشرين عامًا) . يشكو فريدرش من أن عقله "لا يستطيع أن يستوعب كيف حدث [التعمير]"[١٨]. إنه شيء يفوق التصوُّر . فهرتسل يجعل خلق إسرائيل أمرًا لا يمكن تصويره : العقل لا يستوعب ، والعين لا ترى . هناك دائمًا فى اليوتوبيا فرصة لأن تنتهى بعدم تصديق نفسها ، فالجانب الأكبر من بقية الرواية بعد عودة فريدرش يروى جهود من يعيشون فى البلد لجعله يقبل الواقع الجديد (وذلك بسردٍ فجٍّ يسمح بتفسير كلّ شيء على مهل ، على غرار المشهد المريع الأول فى [مسرحية] **العاصفة**) . والحقيقة هى أن بطل **الأرض القديمة**

الجديدة ، الذى تكون رحلتُه رحلتَنا ، نحن معشر القرّاء ، شخصٌ قد نَصِفُه بأنه يهودى فقد ولاءه ليهوديَّته . إنه يعانى من الكآبة ، من النزعة الانتحارية ، من عدم مشاركته فى خلق وطنٍ جديد وعالمٍ جديد لنفسه . هناك قراءة بسيطة لكل ذلك طبعًا : هناك شابٌّ ألمانى يائسٌ من أوروباً الوسطى يمرُّ بتجربة الخلاص من خلال بعث فلسطين . لكننى أرى أن هرتسل يقدِّم لنا أيضًا تشخيصًا غير مقصود للصهيونية . إذ يجرى تحت الشعور بالنشوة العارمة المنبعثة من الشعور بالبهجة الخلاصية فى الفصل الأول تيار معاكس (كان هناك – كما رأينا – شيء خطأ داخل الرؤيا) . فقد يكون مولد شعب من الشعوب سببًا للاحتفال ؛ قد يكون هو العلاج . ولكن ثمة شيئًا مكتوبًا على قلب القصَّة ، شيئًا لا يمكنها أن تنساه ، وهو نصيحة تأتى من اليأس .

كان هرتسل يعانى من الكآبة ، وكان أيضًا ، كما لاحظ كاتب سيرته أيْمُس إيلون، من أكثر كتّاب اليوميات إسهابًا . وهذا يعنى أن الرجل الذى يُعزى إليه ، فى أكثر الأحيان ، فضلُ تأسيس الصهيونية المنظَّمة والذى أوقف حياته على دبلوماسيةٍ دولية فشلت فى معظمها ، ترك لنا إرثًا مزدوجًا: سياسة القوَّة[١٩] ونافذة على النفس . وقد كتب إيلون فى مقدِّمته : "لم يترك كثير من الرجال المنغمسين فى العمل قدرًا يماثل ما تركه هرتسل من الأدلّة غير الواعية على ما يعانونه من الأمراض النفسية"[٢٠]، ففى إحدى يومياته لعام ١٨٧٩ – وكان فى التاسعة عشرة آنئذ – كتب الآتى : "لدى ما يكفى للشكوى من التقلُّبات التى تصيبنى ، فآنًا تجدنى وقد انتابنى الشعور بأن سعادتى تطير بى إلى عنان السماء ، وآنا أخرى تهبط بى الكآبة إلى الحضيض ، لأوهم نفسى بعد ذلك بالأمل ... ثم بالخوف من الموت الذى سرعان ما يرفضنى . الألم هو الشعور الأساس فى الحياة"[٢١]. ويشبه تناوب حالات السعادة والكآبة هذه عند هرتسل ما كان يمرُّ به شبْتاى تسڤي ، الذى تنقّل هو الآخر ، حسبما يؤكّد شولم ، ما بين الكآبة

والقدرة الخارقة للعادة على الرؤية (كان يقتبس قول أشعياء : "سأرتقى فوق أعالى السحاب" ويحسُّ بأنه كان يطير حرفيًا فى الهواء)[٢٢]. وقد روى هرتسل نفسه أنه كتب **الدَّولة اليهودية** وهو فى حالة سكر ذهنى . كان يعتقد أنه يفقد عقله : "لقد سيطر عَلَيَّ الكتاب سيطرة تفوق حدود الوعي"[٢٣]. وقد بدا لرجل التقاه فى الشارع فى فترة تأليف الكتاب أنه يشبه شخصًا يعانى من صدمة نفسية أو أَبَلَّ للتوِّ من مرضٍ رهيب[٢٤]. وقد كتب هرتسل كتيِّبه "ماشيًا ، واقفًا، مضطجعًا ، فى الشارع ، جالسًا إلى جانب منضدة ، فى آخر الليل عندما يجافينى النوم ... الفكرة كلها تستغرقنى الآن إلى درجة تجعلنى أربط كلَّ شيءٍ بها ، كما يربط العاشق كل شيء بمحبوبته"[٢٥]. وعندما كان يفقد الثقة فى أفكار كان هو نفسه يصفها بأنها "سخيفة ، مُغالى فيها ، جنونية" كان يلجأ للاستماع إلى موسيقى ڤاغنر[٢٦]. ولم تكن تساوره الشكوك بصحَّة أفكاره ؛ إلا عندما لا يكون فى مسرح الأوپرا بباريس شيء من ڤاغنر . (هناك قصة موضوعة تقول إن عرضًا لأوپرا ڤاغنر فى باريس حضره كلٌّ من هرتسل وهتلر من دون أن يعرف أحدهما الآخر أو تكون له عنه معرفة مسبقة هو الذى أوحى لهرتسل بكتابة **الدولة اليهودية** ، ولهتلر بكتابة **كفاحى**).

على أن كآبة الصهيونية لا تنحصر فى الهوس[٢٧] الخلاّق عند هرتسل وحده . ففى كانون الثانى من سنة ١٩٠٢ ، كتب ڤايتسمان لِلِيُو موتْسْكِن يقول: "[صحَّتِي] ليست على ما يرام . والواقع أننى ذهبتُ لاستشارة الطبيب يوم أمس فشخَّص الحالة بأنها نيوراستينا [اضطراب عصبى يرافقه وهنٌ متكرِّرٌ وفقدانٌ للذاكرة وآلامٌ عامَّة] وضعفٌ فى الجهاز التنفُّسى . إرهاق جسمانى وعاطفي"[٢٨]. وعندما فقد ثقته بهرتسل فى السنة السابقة ، بسبب شعوره بأن القضيَّة أخذت تفشل، كتب لخطيبته يقول : "أعصابنا مضطربة ، مهزوزة ، واهنة ، ولا نصلح للقضية اليهودية" . "حساسيتنا جعلتنا غير واثقين مما نفعل"[٢٩]. ما أسهل أن نقرأ

هذه التعليقات على أنها كراهيةٌ يهودية للذات، وتكرارٌ للصور النمطية التى يستعملها أعداء السامية، وهذان أمران لم تخلُ الصهيونية و لم يخلُ هرتسل منهما . هذه التعليقات فى نظرى تدلُّ على شكل من أشكال المعرفة . فقد كان المطلوب فوق طاقة التحمُّل (الإثارةُ أو الاستثارةُ الشديدةُ توهِنُ الروح) . فتحقيق الحلم يتطلب عمل الكثير بعنف . يقول ڤايتسمان لخطيبته فى الرسالة نفسها : "القائد يبكى. الذاهب إلى الحرب يبكي" . هذه الاستعارات من وجهة نظر إيلان پاپ ، أحد المؤرخين الجدد المهمّين الذين أخذوا يعيدون كتابة تاريخ إسرائيل على مدى العقد الماضى – هذه الاستعارات تكشف عن نفسها فيما بعد على أنها المؤشرات الأولى على لغة الصهيونية المضللة – "نقاء السلاح" ، "اقتلْ وابْكِ" – التى عمل پاپ كلَّ ما فى وسعه لفضحها ، ولكننى أرى فيها اعترافًا متمنِّعا أيضًا فى هذه المرحلة المبكِّرة . الصهيونية ستتطلَّبُ **أكثر مما نطيق** ، وعليك حتى تحقِّق حلم صهيون أن تضع نفسك فى مكان لا يمكن لك أن تحلَّ فيه نفسيًّا، سواء أكان ذلك المكان عاليًا أم منخفضًا ، نبيلاً أم يائسًا، فالصهيونية لا يمكن إيجادها إلا فى حالة "تفوق الوعي" (وذلك على غرار ما نجده فى رواية **الأرض القديمة الجديدة**؛ حيث لا يمكن للعقل الواعى أن يستوعب تشكيل الأمة) .

لقد قُدِّر لهرتسل أن يدفع ثمنًا شخصيًّا مأسويًّا باهظًا ؛ فقد انتحر اثنان من أبنائه الثلاثة هما: پولين وهانس ، أما الثالثة «وهى تْرودى ، فقد وُضِعَتْ فى مصحَّة للأمراض العقلية بعد ولادة ابنها شتيفان تيودور ، لكنها عاشت ثم ماتت فى تيريزِنْشتات ، بينما قَتَل ابنُها نفسَه فى واشنطن فى سنة ١٩٤٥ ، وذلك بعد أن نجا من الموت بإرساله إلى إنكلترة ، وبعد أشهرٍ من استقباله الحافل فى زيارة إلى فلسطين باعتباره حفيد هرتسل [٣٠]. الصهيونيةُ تطلب أكثر مما يطاق : هذا هو العتاب الذى ظلَّت جولى ناشاوزر ، زوجة هرتسل ، تردِّده .

قال موزِسْ هسّ يصف استيقاظ وعيه بفكرة الأمة : "عـاد إحساسى بعاطفة ظننتُ أننى كَبَتُّها تمامًا إلى الظهور ثانيةً" [٣١] - كما لو أن من الممكن انتشالَ حركة سياسية من عالم اللاوعى دونما واسطة تقريبًا . يقول بن سوسان إن ما ميَّزَ الاشتراكية الصهيونية عن الاشتراكية الديمقراطية كانت فكرة الشعب القائمة على "الأرض ، والأصل المشترك ، والأموات" ، بينما كانت الاشتراكية الأوروبية غير راغبة فى السماح "للاوعى الجمعي" بالبقاء بين ظهرانيها[٣٢]. وكتب نورْداو لهرتسل فى شباط/فبراير ١٨٩٦ يقول : "قرأت **الدولة اليهودية** مرَّتين . وكان من الشجاعة أنك اعترفت بمشاعر يدفعها غيرك من اليهود إلى أعماق لاوعيهم" [٣٣]. ووصفتْه هانا أرِنْتْ بأنه يتَّصل بالتيّارات الخفيَّة للتاريخ (مضيفةً بشيءٍ من القسوة : بصفته "معتوها")[٣٤]. وقال ليون پنسكر فى كتابه **التحرير الذاتى** (١٨٨٢) ، وهو نصٌّ صهيونى آخر يسبق هرتسل : "يجب أن نحضِّر لصيحة عظيمة ، ولا شكَّ فى أن بوادر هذا الصراع سيعزوها معظم اليهود الذين أصبحوا فريسة للخوف والشك إلى أسباب مفهومة، إلى الانتفاضات غير الواعية لكائن عضوى يعانى من مرض خطير" [٣٥]. أما أ. د. غوردن فقد كتب فى سنة ١٩٢١ يقول إنه لن يتمكن من أداء المهمة فى المستقبل إلا "مَن فى أرواحهم مسٌّ من جنون"[٣٦].

نُشرت رواية **الأرض القديمة الجديدة** بعد كتاب **تفسير الأحلام** لفرويد بسنتين ، والصهيونية وعلْم التحليل النفسى رفيقان فى الروح، وتنتهى رحلتهما فى المكان نفسه حتى لو اختلفا فى أهدافهما اختلافًا جذريًّا . والصهيونية تعلم أنها بنت البنية النفسية ، أنها حلُمٌ من مخترعات الذهن البشرى؛ لأنها تعلم علم اليقين أنه كان عليها أن توجد نفسَها من العدم — أن توجدَ وحدةً ولغةً ووطنًا، حيث لم يكن ثَمَّةَ شيء من ذلك . وقد كان هرتسل كاتبًا مسرحيًّا قبل أن يكون أى شيء آخر (كان أول شخصية سياسية لها مثل هذه البداية ، وظلَّ الوحيد إلى أن ظهر

ڤانسلاڤ هاڤل) . وقد قال فرويد فى تعريف من أشهر تعريفاته للاوعى إنه "ein andere Schauplatz" ، أى "مشهد آخر" (٣٧). تهاوت مشاريع هرتسل لإنشاء دولة يهودية كلُّها فوق مطامحه الباذخة القائمة على المساعى الدبلوماسية (قيصر ، سلطان ، مأزق بعد آخر) . لكن لربما كان هرتسل يدرك على الرغم من فشله الجليل أن ثَمَّةَ شيئًا لا يدركه الآخرون . فالصهيونية ، شأنها شأن اللاوعى ، كانت تحتاج إلى أن تُعَدَّ إعدادا مسرحيًّا على نحوٍ لا يفهمه إلا مشتغلٌ بالمسرح . كانت الصهيونية عملًا من أعمال السحر المسرحى . وقد وصفتْ هانا أرِنْتْ أوائل الصهاينة بأنهم "هربوا إلى فلسطين مثلما قد يرغب المرء فى الهرب إلى القمر" (٣٨). وقد تضمَّنت الصهيونية على الدوام شكلاً من أشكال "التمرُّد" على الواقع ومتطلَّبات العقل . فقد قال آرثر رَپن فى سنة ١٩٣٦ وهو يقدِّم استقالته من منظمة بريت شالوم التى ناضلت من أجل المحافظة على العلاقات مع العرب : "إن سياسة الشعوب لا تقرِّرها الاعتبارات العقلانية بل دوافعُهم الغريزية" (٣٩).

كأننا نقول، إذن، إن من يدخل هنا يسبر أغوار الذهن السياسى ، وهذا يجعل الصهيونية ، مهما تكن النتيجة ، أروع مَثَلٍ على أثر النفس البشرية فى تكوين الدولة الوطن الحديثة . يتابع رَپن حديثه فيقول : "لن تؤدّى كلُّ المزايا الاقتصادية والاعتبارات العقلية إلى تخلِّى العرب عن سيادتهم على فلسطين لصالح اليهود، لأنها فى نظرهم ملكٌ لهم" (٤٠)، والعقل لن يحسم المسألة ، فأنت لا تناقش حلمًا ، "والناس" — فيما يقول هرتسل فى حديث له مع النبيل الباڤارى البارون موريس دى هيرْش — "تحكمهم الأمور البسيطة والخيالية ، ومن المدهش أن نرى كيف أن العالم يُحكم بذلك القدر الضئيل من الذكاء" (٤١). ويتابع هرتسل فكرته مع هيرش فى رسالة أرسلها إليه فيما بعد بقوله : "صدِّقنى إن قلت لك إن سياسة شعب كامل — ولا سيما إذا كان هذا الشعب مبعثرًا فى جميع أنحاء العالم — لا يمكن إيجادها إلا من أحاجٍ تطير عاليًا فى الهواء" (٤٢).

*

إن كانت الصهيونية تعلم أن فيها بعدًا ينتمي إلى عالم اللاوعى فإن ثمة طريقتين مختلفتين تمامًا تتخذهما هذه المعرفة ، أوضحهما طريقة هرتسل : " 'عَلَم ؟ ما العَلَم ؟ عصا مع قطعة قماش ؟' لا يا سيدى ، العلم أكثر من ذلك ...إنه الشيء الوحيد الذى من أجله يكون الناس على استعداد لأن يموتوا أفواجًا ؛ بشرط أن نعلّمهم أن يفعلوا ذلك" (٤٣). والقول بأن ذلك شكل من أشكال الفاشية السابقة لظهور الحركات الفاشية الفعلية يعنى أننا ندرك مدى النجاح المذهل الذى تحققه الفاشية فى تدريب العقول والأجساد : "الناس على استعداد لأن يموتوا أفواجًا ؛ بشرط أن نعلّمهم أن يفعلوا ذلك" . أما فى النظام الديمقراطى فقد لا تكون لدينا سيطرة على القرارات العسكرية ، ولكن يُسمَح لنا ، كما رأينا بعد الحرب العراقية ، أن نسأل — ولو بعد حصول الواقعة — عن سبب ذهابنا إلى الحرب . واليوم فى إسرائيل يُرسل الجنود الرافضون لأداء الخدمة العسكرية فى المناطق المحتلّة إلى السجن (والواقع أن الجنود الأمريكيين الذين تذمَّروا علنًا من الخدمة الطويلة فى العراق واجهوا عقوبات تأديبية) .

الشعب "يخشى" المواقف المخالفة . وأنا أقول فى مقابل الادّعاء بأنّ المخاوف المشروعة تسوّغ هذه الخشية، إن أخشى ما تخشاه إسرائيل هو أنها تخرس الأصوات المخالفة . ولكن هناك وجهًا آخر للصهيونية يمثله كلٌ من مارتن بوبر وأرِنْت وهانْس كون وأحاد هَعام ، وهؤلاء يزوِّدوننا بأعمق التحليلات لهذه المخاطر ، المخاطر التى يجب فهمها - من وجهة نظر هذا الفصل - من ناحيتيها النفسية والسياسية . وقد تميَّز هؤلاء المعارضون بجرأتهم فى التعبير والإجادة فيه طوال الفترة الحاسمة التى انتهت بإنشاء الدولة على الرغم من أن أصواتهم أخرست، فى أغلبها، فى داخل إسرائيل منذئذ . فقد أصبحت أفكار أرِنْتْ غير ذات موضوع، فيما يقول أمنون راز كراكوتْسْكِن : "لأن ما توقّعته تحقّق" ؛ وقد اعتبرت تلك الأفكار "غير واقعية" بقدر ما أثبتَ "الواقع" صحّتَها (٤٤). والعاطفة

القومية ،كما رأينا، تتحدّى الواقع؛ لأن الواقع يندر أن يكون هو معيار الجماعات؛ ولذا فإنني أعتبر أن من مظاهر قوة الصهيونية – وأحد الأسباب التي تدعو إلى عدم الاستهانة بها حتى على أيدى نقّادها ، لا بل خاصة على أيديهم – أنها استطاعت إنتاج هذه الأصوات المعارضة من داخلها . وقد شهد كل هؤلاء الكتاب ، شأنهم شأن شولم، انتصار الشعب اليهودى انتصارًا لم يكن أى منهم قادرًا على توقُّعه بثقة ، ولكن الشكل الذى اتخذه ذلك الانتصار أمام أعينهم جعله مدعاة للحزن لا للفرح . لكن ذلك لم يمنعهم من دعم القضية اليهودية ، ولا من الدعوة إلى إنشاء وطنٍ قومى لليهود فى فلسطين ، فقد اعتقد كلٌّ منهم أن الصهيونية كان بإمكانها أن تسلك طريقًا مختلفًا عن السبيل التى أعلنت وما تزال تعلن أنه مصيرها . وقد سكنوا كلُّهم فى فلسطين باستثناء أرِنْتْ . تصوَّروا صعوبة المضى عكس التيار ، صعوبة الشعور بأى شيء سوى نشوة النصر فى سنة ١٩٤٨ ، ولا يزال يسمع فى أصواتهم ذلك الصدى الحزين هذه الأيام، وهى تروى قصة مغايرة عن ميلاد الأمة الدولة .

يقول مارتن بوبر فى مقال له بعنوان "الصهيونية و 'الصهيونية' " نشر فى ٢٧ من آيار/مايو ١٩٤٨ ، أى بعد تأسيس إسرائيل بأسبوعين ، "إن ثمة تناقضًا داخليًا فى قلب الصهيونية يصل إلى أعماق التجربة الإنسانية" [٤٥]. هناك فكرتان عن انبعاث الأمة تتطلّب كلٌّ منهما العودة إلى فلسطين . ولكن بينما ترغب إحداهما فى تشكيل شعب "طبيعي" له "أرض ولغة واستقلال" ، تهدف الأخرى إلى أن تستعيد الروح خارج الزمن السياسى : "فمن شأن الروح أن تبنى الحياة ، كما يُبنى المسكن ، أو كما يُبنى الجسد" [٤٦]. ويمثِّل هذان الاتّجاهان اللذان "ظلاّ متلازمين مُذ العصور القديمة" الانقسام بين مهمة الحقيقة والعدالة من ناحية و الرغبة – "الطبيعية جدًّا" – لأن يكون اليهود مثل غيرهم من الشعوب [٤٧]، ويلوم بوبر الصهيونية كما تلومها أرِنْتْ؛ لأنها اتخذت الشكل الواقعى من الاندماج .

"كان الصهاينة هم وحدهم الذين رغبوا صادقين فى الاندماج" - فيما تقول أرنْتْ - " أى 'تطبيع' اليهود ('لأن يكونوا شعبًا مثل غيرهم من الشعوب')"(٤٨). وكان بوبر قد كتب فى سنة ١٩٣٩ : "إن هذا النوع من الاندماج القومى من بين كل أنواع الاندماج فى التاريخ هو أخطرها وأشدها إثارة للرعب"(٤٩). فالعبرانيّون القدماء لم ينجحوا فى تكوين شعب طبيعى : "أما اليوم فإن اليهود ينجحون فى القيام بذلك نجاحًا مخيفًا" - هذا ما كتبه بوبر سنة ١٩٤٨ (٥٠). كان على الصهيونية إذن ألاّ تخلق أو تحاول أن تخلق شعبًا طبيعيًا .

ينهض تمييز بوبر بين روحٍ تبنى الحياة وطبيعيَّةِ الشعوب على مطابقة للتميز بين الحقيقة والعدالة من ناحية، وبين الرعب والخوف من ناحية أخرى : "اليوم ينجح اليهود نجاحًا مخيفًا" (أما هذه الأيام فلا نسمع فى إسرائيل أن انتصار الشعب أو أن التهديد الخارجى يمكن أن يثيرا المخاوف) . يتساءل بوبر : "أين تحدِّد الحقيقة والعدالة أفعالنا ؟" (٥١) يعترض بوبر اعتراضًا بسيطًا حاسمًا على الظلم الذى يلحق بالعرب : "أى شعب سيقبل أن يُزاح من موقع الأكثرية إلى موقع الأقلية من دون مقاومة ؟" (٥٢) لكن أفكار بوبر تضمُّ بُعدًا نفسيًّا معقّدًا . فسؤاله "أين تحدِّد الحقيقة والعدالة أفعالنا ؟.." يمضى إلى القول : "داخليًّا وخارجيًّا ؟" "ثم يضيف بين قوسين : "قلت 'داخليًّا؛ لأن التمادى الموجَّه إلى الخارج لا بدَّ من أن يؤدّى إلى التمادى باتّجاه الداخل" (٥٣). وهذا يعنى أن بوبر يحذِّر من أن الظلم الموجَّه إلى العرب لا يؤذيهم هم وحدهم، بل ستكون له عواقب وخيمة داخل الشعب الجديد. فهو بدلاً من ضمان أمنه ومستقبله سيهدِّد تماسكه الداخلى وسيجلب الدمار و"التمادي" فى أعقابه . ولن تجعل الأمة نفسها عرضة للهجوم فحسب ("أى شعب سيقبل أن يزاح من موقع الأكثرية إلى موقع الأقلية من دون مقاومة؟") ولكنها ستفسد حياتها الداخلية وتموت؛ **لأنها جعلت من نفسها أمة طبيعية** .

يرى بوبر أن إسرائيل قبل أن تُطْلِقَ أوَّل رصاصة فى سنة ١٩٤٨،ستكون مُعرَّضة للعدوان، وأنها لن تنجح فى محاولتها جعل المعتدى خارجها . وهناك فى هذا درسٌ أساس يجدر بنا تدبُّره ؛فانتقاد إسرائيل لا يعنى إنكار وجود أعداء لها ، والعنف سيرتدُّ إلى عنقها . وإذا ما شئنا استخدام لغة علم النفس التحليلى فسنقول إن الأمة ستفشل فى أن "تُسْقِط" الصورة التى ترغب فى "إسقاطها" عن نفسها . ولذا كانت إسرائيل تزرع بذور الأذى طويل الأمد فى داخلها باكتفائها برؤية العدو على هيئة تهديدٍ خارجى فقط . وقد قال إدوارد سعيد فى دراسته المعنونة "الصهيونية من وجهةِ نظر ضحاياها" : " اعتَبَرت إسرائيل كلَّ ما بقى لتحدّيها كأنه ليس فيها، بل خارج إسرائيل والصهيونية ، هدفُه تدميرُها — من الخارج"(٥٤). ومن آثار ذلك بطبيعة الحال، جعل فلسطينيى إسرائيل كأنهم غير موجودين . ففى أيلول/سبتمبر ٢٠٠٣، أوصى تقرير هيئة أور بأن "من مصلحة إسرائيل أن تسعى إلى إزالة عار التمييز ضد مواطنيها العرب" (٥٥).

وهنا يجب التأكيد على أن هذا النوع من النقد ليس من ذلك النوع الذى يأسف على خيانة الشعب لنفسه فيما بعد (خيانة مثَّلها للكثيرين احتلال سنة ١٩٦٧) ، بل هو نقد أعمق غورًا ، فبوبر اعتبر أن الشعب فقد روحه مُنذ يوم إنشائه ، وكتب بعد ذلك بسنة بإلحاح أشد : "نحن مستقلّون تمامًا ولدينا دولة وكل ما يتَّصل بها من أمور . ولكن أين الشعب فى الدولة ؟ وأين روح ذلك الشعب ؟" (٥٦) وهذا لا يعنى طبعًا أن إسرائيل يجب أن تزول من الوجود ، بل يعنى أن بقاءها يعتمد على تحمُّلها تبعات معضلة إنشائها . وديفد غْروسمَن يتحدَّث اليوم عن الصلة نفسها التى تحدَّث عنها بوبر بين الاضطراب الداخلى والخارجى ، بين العمى والعدالة ، وهو يقدِّم الأفكار نفسها فى رسائله التى يكتبها من القدس ، حيث يقول إن الإسرائيلى العادى يرفض الاستبطان خوفًا من "المشاعر التى قد تهزُّه وتهدِّد سلامه الداخلي" : "إنه يخشى أن يستثير أسئلة مُقْلِقَةً عن عدالة أفعاله" (٥٧).

إن كانت الصهيونية تمتح من اللاوعى ، كما يقول كلٌّ من هرتسل وپنسكر ونورداو كلٌّ على طريقته ، فإن بوبر يكاد يقول فيما يبدو لى إن **عليها أن تبقى هناك** ، وعلى هذا البُعد غير الملموس ، هذا البُعد الروحى والأخلاقى ، أن يعطى لهذا الكائن الجماعى الجديد شكله . يقول فى "السياسة والأخلاق" (١٩٤٥): "إن اتخاذ هدف سياسى صحيح يسبر دائمًا أعماق التاريخ ويستلهم القوى الأولية التى تقرّر حياة الشعوب أو موتها" [٥٨]. وهذا البعد الأخلاقى لا علاقة له بتبشير بن غوريون برسالة إسرائيل الفريدة (وهو ما يؤدّى فى أسوأ أشكاله إلى الإصرار الذى سمعته يتكرَّر على لسان عدد ممن قابلتُهم فى سنة ٢٠٠٢ من أمثال زالمان شوڤال ، السفير الإسرائيلى السابق فى الولايات المتحدة ، على أن أمريكا تناصر إسرائيل لأن شعبيهما يشتركان فى صفات أخلاقية فريدة) .

أنا أرى أن بوبر يرفع العلاقات المعقَّدة القائمة بين الحياة اللاواعية والواعية إلى عالم السياسة ، وكانت لدى فرويد صيغة تتعلق بأهداف التحليل تقول : "Wo es war soll ich werden" ، وهى صيغة ترجمها جيمز سْترَيچي ترجمة شهيرة فى الطبعة المعتمدة لأعمال فرويد هكذا :

"Where Id was there Ego shall be"

(لا بدَّ أن تكون الأنا حيث يكون الهو) [٥٩]. وقد ترجم جاك لاكان هذه الصيغة ترجمة مغايرة هى :

"There where **it** was so should, must, **I** come to be."

(هناك حيث كانت **هى** ينبغى ، يجب ، أن أكون **أنا**" [٦٠]، فالتحليل النفسى عند لاكان لا يسعى إلى رفع اللاوعى إلى عالم الأنا ذات المعرفة الكلِّية التى ترى فى نفسها المعيار الوحيد فى الكون ، بل عليه أن يكشف أن هذه المعرفة ما هى إلا وهم . وعلى "الأنا" (وهذه ليست الـ Ego) أن تستسلم ٣] أمام حركات

اللاوعى العشوائية وعملياته غير المحسوسة . أما صياغة سْتريجي فتحاول أن تجعل الذهن شيئًا سويًّا . فالأنا ، شأنها شأن الشعب السوى ، تعمل على إيجاد هويتها . وبوبر يشير إلى العلاقة إشارة صريحة . فهو يقـــول فى محاضـــرته المعنونـــة "روح إسرائيل وعالم اليوم" (١٩٣٩) : "إن الشخص العادى فى زماننا يتمسَّك **بنفســه الممتدَّة ، أى بأمَّته**" (٦١). كذلك نجد هانْس كون يقول إن الصهيونية التى كـــان عليها أن تقدِّم أنموذجًا جديدًا لمفهوم الأمة سقطت ضـــحية "**للذاتيـــة الـــساذجة المحدودة** للعقيدة الدينية" (٦٢). الأمة يجب ألاّ تكون طبيعية . وبدلًا من أن تمتلـــك الآخرين أو أن تمتلك نفسها ، بدلًا من أن تتضخَّم وأن تثبُت ، وأن تعرف وتـــدين بأكثر مما ينبغى – عليها أن تنسلَّ بعيدًا عن المقايَسات . يقول بوبر : الروح يجـــب أن تَبنى الحياة، "كما يُبنى المسكن أو كما يُبنى الجسد" .

كيف تكون الأمة القائمة على مثل هذه الشروط ؟ إن كانت هذه نظـــرة خلاصية، فإنها بعيدة كلَّ البعد عن الخلاصية التى شكَّلت الأمة نفسها بموجبها(٦٣). لم تكن صهيونية بوبر ، وهى صهيونية طوباوية هى مع ذلك شـــديدة المعارضـــة للنظرة الأخروية ، صهيونية سياسية، بل صهيونية تُوقف نفسها على حياة الـــروح وعلى إضفاء القداسة على الحياة اليومية باستنادها إلى التراث الخوسيدى [الذى هو ضرب من ضروب التصوُّف شاع بين يهود أوربا الشرقية] . وقد قـــال آرنولـــد تسفايغ فى سنة ١٩٢٠: "إن الحركة الخوسيدية المهيبة التى ظهرت فى أوربا الشرقية تلمس كلَّ مناحى الحياة اليومية العادية وتلبّى كل الحاجات اليومية المباشـــرة"(٦٤) (وهنا افترق طريق كلٍّ من بوبر وشولم ؛ إذ رأى شولم أن نظرة بوبر كانت مفرطة فى دنيويتها ، وأنها أقرب إلى أن تكون صيغة مخفَّفة من المعتقد الخلاصي) . على أن ذلك يستتبع الكثير . فمع أن بوبر كان يدعو من غير شكٍّ إلى تكثيف اســـتيطان اليهود فى الأراضى العربية، فإن صهيونيته هذه لا تتطلَّب زيادة معـــدَّلات تجميـــع المنفيين : "نحن نحتاج إلى أن نأتى بأكبر عدد من اليهود يمكـــن لهـــذه الـــبلاد أن

تستوعبهم اقتصاديًا ، ولكن ليس لتشكيل أغلبية ضد أقلّيّة" (٦٥)، ولا لإنكار حقوق العرب السياسية : "يجب على الهجرة اليهودية ألا تجعل الوضع السياسى للسكّان الحاليين يسوء" (٦٦). ومن المعروف أن بلفور تحدَّث عن الحقوق المدنية والدينية "للجماعات غير اليهودية الموجودة فى فلسطين" ، ولكن ليس عن الحقوق السياسية ، بينما وضع برنامج الإيكود أو برنامج عصبة التقارب العربى اليهودى التى كان بوبر عضوًا فيها فى أول بند من بنوده إنشاء "حكم فى فلسطين يقوم على أساس الحقوق السياسية المتساوية للشعبين" ، وليس على أساس الاستيلاء على الأراضى : "نحن لسنا ملزمين بالاستيلاء على الأرض؛ لأننا لا نتوقّع أن يجابه جوهرنا الروحى ، أو أن تجابه طريقتنا فى الحياة خطرٌ من سكّان البلاد" (٦٧).

إن ما اقترحه بوبر لم يكن تقسيمًا ؛ إذ رأى أن التقسيم "قصٌّ" للأرض أو كسرٌ لها ، بل كان "عهدًا" بين شعبين مستقلّين لهما حقوق سياسية متساوية ، "يوحِّدهما مشروع تطوير وطنهما المشترك وإدارتهما الفدرالية للأمور المشتركة"(٦٨). والشيء الوحيد الذى يجب أن يقدَّس من وجهة نظر بوبر، هو "العمل المشترك" ، يقصد العمل مع العرب ، وليس الأرض ، وليس الدولة (إذ يجب ألا تكون هناك دولة ذات سيادة) ، بل العمل اليومى البطيء . ومن وجهة نظر بوبر الذى كتب هذا الكلام سنة ١٩٤٨، فإن فشل الصهيونية فى اغتنام هذه الفرصة وتحوُّلها إلى دولة ذات سيادة من أجل الدخول فى عالم الشعوب، كانا بمثابة الكارثة السياسية والروحية : "هذا النوع من 'الصهيونية' يدنِّس اسم صهيون"(٦٩).

لكن اسمع ما يقوله هرتسل : "لقد وضعت الخطة بتفاصيلها كافة ، وأعرف كلَّ ما تتطلَّبه . أموال ، أموال ، ومزيد من الأموال . طرق للنقل . مُؤَنٌ لأعداد هائلة من الناس . المحافظة على النظام . التنظيم ... معاهدات مع رؤساء الدول ... بناء مساكن جديدة رائعة ، وقبل كل ذلك دعاية ضخمة ...صور ، أغان ...عَلَم" (٧٠).

أو استمع إلى ڤايتسمان الذى يدعو إلى تحقيق الحالة الطبيعية بصوت مجلجل : "إن أعظم تحدٍّ للقوى الخلاّقة عند الشعب اليهودى، هو خلاصه من حالة النفى **الشاذة**" ؛ "إن حياتنا ونحن مبعثرون فى الثقافات الغريبة هى شيء **شاذٌّ**" ؛ " خطوة حاسمة نحو **الوضع الطبيعى** والتحرر الحقيقي" ؛ "علاقاتنا بالأقوام والشعوب الأخرى ستصبح **طبيعية** أكثر" ؛ "سوف نعود إلى **الوضع الطبيعى** ...'مثل بقية الشعوب' " [٧١]. أما بوبر ، فيرى – على العكس من ذلك – أن تحول الشعب إلى شعب طبيعى ثمنه انحرافه عن سويَّته ، وهو موقف يجعله قريبًا جدًّا من التحليل النفسى .

* * *

كان هانْس كون صهيونيًّا مخلصًا مُذ سنة ١٩٠٩؛ عندما انضمَّ إلى منظمة بار كوچبا فى پراغ ، وكان من أقرب تلاميذ بوبر ومن أعز أصدقائه ، وقد وصل إلى فلسطين سنة ١٩٢٣ ، وكتب ليفسِّر أسباب استقالته من المنظمة الصهيونية بعد الاضطرابات العربية التى جرت فى سنة ١٩٢٩ : "هذه الأحداث تفتح العيون وتستدعى اتخاذ القرارات التى لا نحسُّ بإلحاحها فى الأوقات 'الطبيعية'" [٧٢]. فالوضع الطبيعى، فى نظر كون، يحجب الحقيقة ، ويغطِّى العنف الناشئ فى الدولة الناشئة : "نحن نتظاهر بأننا ضحايا بريئون . العرب هاجمونا فى آب / أغسطس طبعًا ، وبما أنهم لا يملكون جيوشًا فإنهم لا يخضعون لقواعد الحرب" [٧٣]. لكنه يصر على القول : "نحن مضطرّون للنظر فى الأسباب الأعمق للاضطرابات" مثل الحقيقة القائلة إننا لم "نقم بأية محاولة جادَّة للحصول على موافقتهم عن طريق المفاوضات" (قارن موقف شارون الذى يرفض حتى إمكانية التسوية عن طريق المفاوضات ويقرر الانسحاب من غزة من طرف واحد) [٧٤]. وكان بوبر قد عبَّر بكلمات أقوى حتى من هذه عن "سعينا إلى منع السلام فى عدة مناسبات عندما

لاح أن السلام صار قريبًا" ؛ لكن هذا لم يمنعه من انتقاد "عمى" العرب بشأن قضية السلام نفسها(٧٥).

يحذر كون فى معرض كتابته عن قمع الثورة العربية من فرض سلام زائف بالقوة فيقول : "أعلنّا على غرار القوى المتحاربة فى الحرب العالمية [الأولى] أننا سنوافق على اتفاق سلام إذا ما أصبحنا أقوياء بما يكفى " (٧٦)، لكن قوة كهذه ضربٌ من الوهم فى رأيه ؛ فالقوة تتغذى على نفسها ، والسياسة حول هذه القضية سطحية (ترفض النظر فى "الأسباب الأعمق" لهذه الثورة) ولا نهاية لها .

والعنف الذى ينتهى سيطبع نفسه على قلب الأمة : "أعتقد أننا سنتمكّن من الاحتفاظ بفلسطين ونستمر بالنموّ إلى وقت طويل ، وسيجرى ذلك بمساعدة البريطانيين ثم بمساعدة حرابنا – التى من المخجل أننا ندعوها الهاغانا [الدفاع] – لأنه من الواضح أننا لا نؤمن بسياستنا ، ولكننا سنكون حينئذ غير قادرين على التخلّى عن الحِراب" (٧٧). وعندما نظر كُون فى عقد الستينيات إلى هذه الفترة قال فى مقال له بعنوان "الصهيونية" إنه كان يستمدُّ نقده للعقلية العسكرية لما أصبح فيما بعد هو الدولة الإسرائيلية من أ. د. غوردن : "فقد علّمنا غوردن أن الشعب لا يحصل على 'الخلاص' بالنجاح السياسى ولا بالنصر العسكرى ، ولكن بالبعث الروحى والأخلاقى للفرد" (٧٨). وقد توقّع كون ألا يتمكّن شعبٌ لبس لبوس القوة العسكرية من أن يلجم نفسه .

يريد كون ، شأنه شأن بوبر الذى أوحى له ببعض أفكاره (وأهدى له كون مقالته المعنونة "القومية") نوعًا آخر من القومية ، نوعًا "يسعى إلى الوصول إلى النجوم" حسب تعبيره ؛ وعندما لا تكون القومية "عَقارًا مميتًا" ولا "غطاءً كذابًا" لحاجات الدولة والقوة الجماعية، فإنها ستُظهر "قدرًا أكبر من المحبّة" ، وتكون "ألصق بحياة الفرد" ("أخص خصائص الإنسانية") (٧٩). وقد توصّل كون إلى هذه الرؤية بعد ليل الحرب العالمية الأولى الحالك ، تلك الحرب التى اعتبرها

بمثابة "عربدة ساحرات" انخرطت فيها الدولة الأمة [٨٠]؛ ولذا فإنه عزا إلى الصهيونية إيمانًا بنوع جديد من الوضع القومى يجعل من الحرب القومية أمرًا يبلغ من مجافاته للعقل "ما بلغه التعصُّب الدينى فى ليلة القدّيس بارثولوميو" [٨١]. كذلك تساءلت ڤرجنْيا وُلْف فى سنة ١٩٢٧: "ألا تلاحظون أن القومية انتهت ؟" وقد علَّقت هرميون لى ، كاتبةُ سيرة وُلْف ، على هذه الجملة تعليقًا وضعته بين قوسين يقول : "لقد قضوا الأعوام الأربعة عشر التالية وهم يلاحظون خطأ هذه الفكرة" [٨٢]. لكن هذا التحليل النقدى ما يزال صحيحًا هذه الأيام حتى لو لم تصدق النبوءة الطوباوية ، فقد كانت الشعوب – من وجهة نظر كون – تأخذ من المعتقدات الدينية مخاطر التوسع الإقليمى والعنف التسلُّطى ؛ ولذا فإن على الشعوب أن تتخلّى عن مسوح القداسة فى المستقبل المثالى (وهو هنا يسبق أفكار ديڤد هارْتْمَن) : "ستبلغ فكرةُ الحقوق القومية المقدَّسة من الاستغلاق على الفهم ما تبلغُه الغضبةُ العسكرية القاتلة التى يطلقها تفسيرٌ خِلافى لكلمةٍ تَرِدُ فى الكتاب المقدَّس أو لشكلٍ من أشكال رسمِ الصليب" [٨٣].

كان كون ، مثل وُلْف ، مخطئًا فى آماله المتعلقة بما سيأتى ، ولكن من مفارقات القوَّة فى أفكاره، أن مصطلحاته الأساسية — المقدَّس ، الغضب العارم ، العقلية العسكرية ، التعصُّب الدينى — عادت لتسكن فى قلب صراع إسرائيل مع جيرانها ومع نفسها (تَخَلُّل الأصولية فى الحياة المدنية "**البطيء ولكن الثابت**") . ففى لقاء على مائدة مستديرة بين يهودٍ من إسرائيل ومن أوروبا نظَّمتْه المنظمة اليهودية هاناديف ، وعُقِد فى كانسى بشمال فرنسا، قال دانْيل بن سيمون ، أحد كبار الصحفيين العاملين فى صحيفة **هَآرِتْس** ، إن النقاش ظلَّ يجرى فى إسرائيل فى شأن العلاقة بين المستقبل الدينى والعلمانى للبلد — أو بين الديمقراطية وفاشيَّة رجال الدين فيه حسب تعبيره – إلى أن اندلعت الانتفاضة الثانية . أما الآن فقد توقَّف هذا النقاش (وأُسقطت اللغة العربية من المناهج الدراسية) .

ولئن كانت رؤية كون نوعًا من الخلاصية التي "تخلّص العالم" ، كما هي لبوبر ، فهي أيضًا ، على شاكلة خلاصية بوبر ، تناهض النظرة الأخروية ، وترى أن مصيرها لا يكمن في تعظيم الذات، بل في التضحية بها [٨٤]. وهو ، مثل بوبر ، يميِّز بين شعبٍ حصل على "التجربة الداخلية" (بمجموعة من الناس تربطهم أصول مشتركة ومصائر تاريخية مشتركة") والشعب بصفته دولة "تربطه السياسة والحكومة بالمبدأ الخارجي الذي يضعه داخل منطقة جغرافية معينة" ("هناك فاصل لا يرحم يفصل كلَّ ما ينتمي إلى السياسة أو الدولة أو الاقتصاد") [٨٥]، ولكن كُون يذهب أبعد حتى من بوبر في سبر أغوار البعد النفسي – تلك القوة الخطيرة الطاغية – للقومية في شكلها الحديث . والمقطع الآتي الذي يستحقُّ الاقتباس بكامله قد نظنُّه أُخِذَ من كتاب فرويد **مستقبل وَهْمٍ** :

"إن عذابَ الوجود المقيم ، ولغزَ الحياة الذي يجابهنا منذ الأزل ، والحشدَ الذي لا ينتهي من الأشياء والعلاقات التي تهجم علينا بحركاتها المدمِّرة ، والوحشَ المظلمَ الذي يهدِّد دونما سببٍ واضح ولا يفتأ يطلُّ برأسه في داخلنا – كلُّ هذه الأشياء ما كان من الممكن تحمُّلها من دون إيمان ، من دون مبدأٍ عالمي يساعدنا على البقاء ، ويوحِّدها ويعطيها معنى وهدفًا؛ بحيث يصبح البعيد وغير المؤكَّد مألوفًا عبر خيوط الأسطورة" [٨٦].

أما القومية الخطأ ، القومية التي أصبحت "مُطْلَقَةً" أو "صَنَمًا"، فتعطيك وَهْمَ السيطرة على ما لا يمكن السيطرة عليه : لغز الحياة ، الحركات المدمِّرة ، الوحش المظلم (وعند فرويد : الأشياء المرعبة في الطبيعة ، قسوة القدر ، العذاب الذي تأتي به المدنيَّة) [٨٧]. هذه القومية ، تمكِّنك ، كما تمكِّنك الأنا ، من الاعتقاد بأنك مُكْتَفٍ بذاتك . كذلك حذَّر يهودا ليون ماغْنِس ، أوَّلُ رئيسٍ للجامعة العبرية في القدس ، وهو صاحبُ صوتٍ مخالفٍ آخر ، في سنة ١٩٣٠، في مقالته التي وضع

عنوانها بصيغة السؤال : "مثل كلِّ الشعوب ؟" قائلاً : "ها هى إرادة القــوَّة[٨٨] ، وها هى الدولة ، والجيش ، والحدود ...ونحن الآن سادة فى وطننا" [٨٩].

يتساءل فرويد : "ألا ينبغى أن تُدعى الافتراضات الــتى تقــرِّر قواعــدنا السياسية أوهامًا هى الأخرى ؟" لقد كان من أســوأ الأوهــام فى نظــر كــون "الاستقلالُ الوطنى ذو السيادة" ، أو الاعتقاد بأن شعبًا من الــشعوب يمكــن أن ينهض على أساس "عدم تدخُّل 'الغرباء' فى الشؤون 'الخاصَّة بنــا'"[٩٠]. وكــان فرويد قد طرح فى آخر عَمَلٍ رئيس له وهو **موسى الإنسان**[٩١] الفكرة الــشهيرة القائلة إن مؤسس الشعب اليهودى شخصٌ مصرى . ومن شأن التحليل الذى قدَّمه إدوَارْد سعيد مؤخَّرًا لنصِّ فرويد، ورأى فيه أن ذلك النصَّ يقدِّم للعــالم الحــديث فكرةَ شعبٍ أوجده شخصٌ غريب، أن يضع فرويد بين أفراد هذه السلسلة المبكِّرة ممن كتبوا تحليلات نقدية للصهيونية [٩٢]. وقد وصف كون الرؤية الخاصة بكيــان وطنى معزول بأنها ضلال "ووهمٌ أشبه بالأشباح" [٩٣]. ويمكننا أن نقــيس مــدى تطرُّف هذا الرأى بموازنته برأى پنسكر القائل إن اليهود بلا وطــن "أشــباح" ، "أمواتٌ يمشون بين الأحياء" : "نريد أن نكون شعبًا مثل بقية الشعوب" [٩٤]. أمــا كون فيرى أن ثمة خطرًا أعظم فى أن يحاول شعب من الشعوب ، منعزلاً عن العالم من حوله ، أن يلفَّ نفسه حول مركز وجوده خوفًا ودفاعًا : "لن نــتمكَّن مــن العيش من دون الحراب" . ففى سنة ١٩٤٨، وَحَّدَ جيش الدولة الجديدة منظمــة الهاغانا التى استمدَّت جنودها من الحركات الصهيونية الساعية إلى الريادة والعيش الجماعى ، ومنظمة الإرغون ، وهى منظمة شبه عــسكرية كانــت تطمــح إلى السيطرة على شرقى الأردن وفلسطين ، وقد أرعبت هذه الخطوة بــوبر فكتــب يقول: "الجيش الإسرائيلى المكوَّن من عناصر تعود جذورها [جسمًا وروحًــا] إلى الأرض ، وأخرى لا تعود جذورها إليها تختلط معًا ، **وتقــف معًــا كالجــدار ، وتغزو، وتنتصر**" [٩٥].

لقد أرادت الصهيونية مُذ البداية ، حسبما أوضحت هانا أرِنْتْ فى مقالتها المعنونة "نظرة أخرى إلى الصهيونية" (١٩٤٤) أكثر من أى شيء آخر "استقلالاً وطنيًّا طوباويًّا"[٩٦]. لكن الشعوب ليست مستقلة ، وليس ادِّعاء فرد ولا عرقٌ ولا دين أنه هو مرجعية نفسه إلا من قبيل الأساطير ، وقد عرضت إسرائيل مشهدًا مسرحيًّا لذلك الوهم – للمعتقد ولفشله الحتمى – بأن مثَّلت دورها هى على مسرح العالم . والصهيونية تتيح لنا بإصرارها وتعثرها فى الظلام أن نرى – ليس للمرة الأولى – شيئًا أساسًا يتعلّق بالوضع القومى . فقد كتبت أرِنْتْ عن هرتسل فقالت: "إنه لم يدرك أن البلد الذى حلم به لا وجود له ، وإنه لم يكن ثمة من مكان على وجه الأرض يعيش فيه الناس مثلما يعيش أعضاء الجسم الوطنى الواحد الذى تصوَّره ، وأن التطوُّر التاريخى لشعب من الشعوب لا يحدث داخل الجدران المغلقة لكيان بيولوجي"[٩٧].

تقول أرِنْت : "على الرغم مما قد يبدو فى قولنا من مفارقة ، فإن الصهيونية انتهت بجعل الاستقلال الوطنى اليهودى معتمدًا اعتمادًا تامًّا على المصالح المادّية لشعب آخر، وذلك بالضبط بسبب هذا التصوُّر القومى المغلوط لاستقلالية الشعوب" [٩٨]. لكن إذا كانت القومية "فيها ما يكفيها من السوء" عندما لا تثق "إلا بقوة الشعب الفجّة"، فإن القومية المعتمدة على قوَّة شعب أجنبى هى "من غير شك أسوأ" [٩٩]. ثم تحذِّر أرِنْتْ : "ستؤكد المشاعر المعادية للسامية غدًا أن اليهود لم يكتفوا بجنى الأرباح الفاحشة من وجود القوى الأجنبية الكبيرة فى تلك المنطقة، بل إنهم تآمروا؛ ولذا فإنهم يلامون على النتائج" [١٠٠]. وتختتم كلامها بالقول : "الحماقة وحدها هى التى تملى سياسة تثق بالقوى الإمبريالية البعيدة للحماية بينما تستعدى الجيران" [١٠١].وقد تنبَّأت أرِنْتْ بأن تصبح إسرائيل معتمدة اعتمادًا كُلِّيًا على أمريكا. وقد قال لى رمضان صافى ، أحد السياسيين فى رام الله فى سنة

٢٠٠٢ : "نحن نشعر بأن معركتنا هى مع أمريكا ؛ فالدبّابات أمريكية ، والمدافع أمريكية ، والمحاربون أمريكان" (١٠٢).

إن من مشكلات الصهيونية التى تحدِّد طبيعتها، أنها استوردت إلى الشرق الأوسط مفهومًا للقومية بدأ الناس فى التخلّى عنه فى أوروبا الوسطى والشرقية . وكان هذا المفهوم يقوم على العلاقات العضوية القائمة على الأصول الثقافية والعرقية (أو على "الأرض والأصل المشترك والأموات") . فموزِسْ هِسّ يرى أن اليهودية القديمة كانت أول جماعة من هذا النوع فى التاريخ ؛ ومن هنا كانت القومية الرومانسية هى إرث اليهود ومصيرهم . لكن كانت تلك أسطورةً بطبيعة الحال عانى اليهود منها أكثر من غيرهم فى القرن العشرين . وقد علّق المؤرخ ج. ل. تالْمُن من الجامعة العبرية فى القدس بعد سبعين سنة من نشر كتاب **الدولة اليهودية** بقوله : "لم يعرف كلٌّ من هِسّ ومازينى ومسكيفِچْ وأمثالِهم، أنهم بإضفائهم بُعْدَ الدين الخلاصى على القومية ونَقْل الكثير مما يروق للناس من الاشتراكية إليها، قد سوَّغوا منْ دون أن يشعروا ذلك النوع من القومية العرقية الإقصائية التى كرهها هسّ فى الألمان ، بل سوَّغوا حتى العداء للسامية بشكليه العرقى والاجتماعي" (١٠٣). لقد حفرت إسرائيل فى قلب وجودها تلك الصيغة من القومية التى كان على اليهود أن يفرّوا منها .

هذه الصيغةُ من وجود الدولة كشفت فى لحظة إنشاء إسرائيل لتحمى مستقبل اليهود، عجزَها عن الدفاع عن المبدأ الذى قامت على أساسه، فضلاً عن المخاطر الكامنة فيها . وتعيد أرِنْتْ ، على غرار كون ، بداية هذا الفشل الذى وصل ذروته بالنسبة إلى اليهود فى الحرب العالمية الثانية ، إلى كارثة الحرب العالمية الأولى ، وتقول : "أما القومية فإن شرورها لم تبلغ تلك الدرجة من السوء ولم يبلغ الدفاع عنها تلك الدرجة من العنف ما بلغاه مُذ اتَّضح أن هذا المبدأ الثورى الذى ينظِّم الوجود الوطنى للشعوب لم يعد بإمكانه ضمانُ السيادة الحقيقية للشعب

ضمن الحدود الوطنية أو إقامةُ علاقات قويمة مع الشعوب الأخرى خارج تلك الحدود"(١٠٤). هذه القومية ، بكلمات توم نيرْن ، "هى قومية تجد نفسها أسيرة قفص قوامُه الهويةُ المنظمةُ تنظيمًا صارما ، وعبادةُ العلم الوطنى ، والجماعةُ المحميَّةُ بالدروع التى لا يخترقها الرصاص" (١٠٥). وهذا النوع من العقيدة الوطنية يصبح عدوانيًّا ميالاً إلى المبالغة والإفراط ؛ لأنه ضعيف فجّ يسعى إلى الدفاع عن جسمٍ وذهن لا وجود لهما ؛ ولهذا السبب فإنه "يسمح بكلّ شيء ويجد العذر لكل شيء" (بكلمات هانْس كُون التى تصلح لوصف سياسة الحرب الاستباقية على الإرهاب هذه الأيام) (١٠٦).

أمسكت أرِنْتْ قلمَها فى آيار (مايو) ١٩٤٨،كما فعل بوبر وكتبت وصفًا ثاقب النظر لمستقبل الشعب الجديد بعد انتصاره فى الحرب الوشيكة :

"سيعيش اليهود 'المنتصرون' محاطين بعرب معادين لهم ، محصورين بحدودٍ تتعرَّض للتهديد المستمرّ ، مشغولين بالدفاعٍ عن أنفسهم دفاعًا يطغى على كلِّ اهتماماتهم وأنشطتهم الأخرى ، ولن يعود نموّ الثقافة اليهودية هو محطّ اهتمام الشعب كلّه ، وسوف يتعيَّن التخلّى عن التجارب الاجتماعية باعتبارها ترفًا غير عملى ، وينحصر الفكر السياسى بالاستراتيجية العسكرية ، والنموُّ الاقتصادى بتلبية حاجات الحرب فقط" (١٠٧).

فسَّر الملازم الأوّل يانيف إچكفتس رفضه الخدمة فى المناطق المحتلّة بقوله : "حزب العمل ينهار ، وحزب مَرِتْس ، وهو الحزب الإسرائيلى الاجتماعى الديمقراطى الداعى إلى السلام ، لا يُسمَع ولا يُرى ... ورئيس جبهة المعارضة هو رئيس جبهة الصمت . وأكبر أخطاء اليسار انشغالُه بقضايا الأمن... وهذه خطيئةٌ بدأت مُذ إنشاء الدولة" (١٠٨). أما ياكوف پرِى الذى أدار الشن بيت من سنة ١٩٨٨ إلى سنة ١٩٩٥، فقد قال مؤخَّرًا : "بلادُنا فى انحدار ، وهى تقترب من

الكارثة فى كل مناحى الاقتصاد والسياسة والخدمات الاجتماعية والأمن . وإذا مضينا بالعيش بالسيف، فسنمضى فى التمرُّغ فى الوحل وفى تدمير أنفسنا" (١٠٩).

إن الشعب لا يستطيع ضمان مستقبله ، وكثيرًا ما يُطرح هذا السؤال : أليست القومية اليهودية أمرًا مسوَّغا بالنظر إلى حاجة اليهود لأن يكون لهم مكانٌ فى هذا العالم يشعرون فيه بالأمان ، بالاطمئنان جسديًّا وذهنيًّا ، مكانٌ لا يشعر فيه اليهودى بأنه فى حاجة لا نهاية لها إلى أن يتفحَّص نبضَه القومى كما كتب غوردن لأحاد هَعام فى سنة ١٩١٢ (فى الاقتباس الثانى الذى يتصدَّر هذا الفصل) ؟ ولكن اليهود ليسو آمنين فى إسرائيل هذه الأيام ، ولا يشعرون بالراحة مع أنفسهم . إن خليقة البقاء "بأى ثمن" – وهى الخليقة التى يشكّل نشوؤها فى فكر الشعب موضوع الفصل التالى – بلغت من القسوة مداها ، وأخذت - بعد سبعٍ وثلاثين سنة من احتلال المناطق المحتلَّة – تعرِّض سويَّة تفكير الشعب وليس أمنه فقط للخطر ، كما تنبَّأت أرِنْتْ بالضبط . وهذا هو الرقيب الأوَّل ليران رُون فورَر يصف تجربتَه فى غزَّة فى كتابه **أعراض نقاط التفتيش** : "لقد أثارتنى إمكانية التصرُّف وفقًا لأشد المشاعر بدائية وعدم رويَّة . وغدا هذا النوع من السلوك هو السلوك المعياري...من دون خشية من عقاب أو رقابة ...كان ذلك مكانًا نختبر فيه حدود شخصيتنا ، مدى شدّتنا ، مدى قسوتنا ، مدى جنوننا"(١١٠).

وقد كتب زِئيف شِفْ فى صحيفة **هَآرِتْس** بعد اغتيال زعيم حماس الشيخ أحمد ياسين فى آذار/مارس ٢٠٠٤ يقول : "السؤال الذى يلوح فى الأفق هو ما إذا كانت إسرائيل قد أصيبت بفيروس الدولة المجنونة" (١١١). ويرى أمير راپاپورت فى مقال له فى صحيفة **معاريف** أن القصف الجوِّى الإسرائيلى الذى جاء ردًّا على ثمانيةٍ صواريخ قسّام أطلقها الفلسطينيّون فى تشرين الأوَّل/أكتوبر ٢٠٠٣ بولغ فيه عمدًا لإفهام الفلسطينيّين أنَّ "إسرائيل قد جُنَّت" (١١٢). أما أڤراهام برْغ ، رئيس الكنيست السابق وعضو حزب العمّال ، فيقول : "أرى كتابات عنصرية كاهانية

فظيعة على الجدران ، ويبدو أننا نقبلها من دون تفكير ؛ ولم يترك المستوطنون اليمينيّون "مكانًا لم يتأثّر بالحسّ القومى" (١١٣).

أنا أسمع فى فضاء الحوار الذى يجمع كلاً من بوبر وأرِنْتْ وكون فكرةً تقول إن الصهيونية كان يمكنها أن تكوّن كيانًا وطنيًا يستبعد السياسة ، وأن تواجه الوحش المظلم فى داخلها ، وأن تفسح المجال للغريب بين ظهرانيها (بل ربما أن تذهب أبعد من ذلك فترى نفسها هى الغريب بالنسبة إلى العرب فى فلسطين) . وقد سنحت فرصة قصيرة للصهيونية لتكوين شعب لا يكون "ذاتًا تتضخّم" بل شيئًا آخر . ففى مستهلّ مقالة "القومية"، يصف كون كيف أن "تحوُّلات الوعي" تترافق دائمًا مع "صدمات عميقة" تخلق أوقاتًا من "القلق والتوتُّر والعزلة والانفصال" ؛ وهذه العمليات تكون عادة "غامضة" ، "مبهمة" ، "غير واثقة" من النتائج(١١٤). وهو بهذا يشبه من يصف ومضات تلتمع فى اللاوعى ، تلك اللحظات التى يُسمح للاوعى فيها بأن ينسلّ من بين الأسلاك الشائكة ، بعيدًا عن دفاعات العقل الواعى، فيجعل وجوده محسوسًا كما فى لحظات الأحلام وفلتات اللسان والأعراض المرضية ، وقد أتيحت للصهيونية ، تلك الحركة القومية الفريدة ، فرصة إيجاد نموذجٍ لكيان وطنى لا يكون ميّالًا للحروب ولا استباقها ، نموذجٍ مبهم ، غير واثق ، غامض ، هو أقرب إلى هذا الفضاء القلق الذى يحوِّل طبيعة الأشياء وذلك بالضبط بسبب الفرادة المأسوية للتاريخ اليهودى ؛ لأن اليهود نسيهم العالم بمعنى من المعانى (إذ ليس علينا أن نرفض "أشباح" پنسكر) . لكن الصهيونية لم تغتنم تلك الفرصة .

فى هذه الأثناء ، عادت النظرة التى آمنوا بها ، وهى النظرة المتضمنة لحياة تجمع بين اليهود والعرب بحيث يشكّلون شعبًا واحدًا ، إلى مركز الجدل الدائر هذه الأيام داخل إسرائيل . ويعود هذا فى جانب منه إلى الخوف : فإن احتفظت إسرائيل بالمناطق المحتلّة ، فإن اليهود "يعرِّضون أنفسهم لأن يصبحوا أقلّيّة فى

بلدهم" (وهذا الخوف يراه بعضهم على أنه الدافع الوحيد وراء خطة شارون الخاصة بغزّة)(١١٥)؛ لكن من الجانب الآخر هناك الإحساس بأن المستوطنات قد جعلت الحلّ القائم على أساس الدولتين حلاً غير عملى وأن الطريق الوحيد هو أن تصبح إسرائيل دولة لكلّ مواطنيها. لكن الحلّ القائم على أساس دولة بشعبين ، لا يحظى بقبول واسع ؛ المعارضون يقولون إن هذا الحلّ يعنى تدمير الدولة اليهودية . ولكن هذا الحلّ له سوابق تاريخية ليست معروفة بما فيه الكفاية ، سوابق مثل التعايش والتعاون بين العرب واليهود فى فلسطين فى عهد الانتداب ضد الاتجاه نحو التصلّب القومي من الجانبين ، وهذا جانب كشف عنه حديثًا إيلان پاپ ، فقد قال "إن الانطباع الذى نحصل عليه من وجهة نظر المؤرِّخ هو أن هناك تاريخًا آخر"(١١٦). ففى سنة ١٩٤٨، كتب هربرت ساميولز إلى يان سْمتْس من جنوب إفريقيا يقول : "إن البديل الصحيح [للتقسيم] هو الاتفاق على إيجاد مجلسين تمثيليين للعرب واليهود يقومان على أساس الواقع ، أى على وجود جماعات لا يمكن فصلها جغرافيًا إلى دول ولا إلى مقاطعات ولا إلى كانتونات" (١١٧). وتجد فكرة الشعبين مؤيدين هذه الأيام لا يخطرون على البال . فهذا دانيل غافرن (الذى يصف نفسه بأنه ينتمى إلى التيار الصهيونى العمّالى الرئيس ، والذى ظهر كتابه المعنون **الجانب الآخر من اليأس : اليهود والعرب فى أرض الميعاد** فى إسرائيل سنة ٢٠٠٣) يرى أن مثل هذه الرؤية تنبع منطقيًا من الطبيعة ذات الأعراق والثقافات المختلفة للعالم القديم : "فالملك داود ، إن صدّقنا ما يقوله الكتاب المقدّس ، استولى على أورشليم من اليبوسيين، ثم شاركهم فى العيش فى المدينة ، واستخدم موظفين كنعانيين ، وكان عنده قائد عسكرى من الحيثّيين ، وكانت علاقاته جيدة مع الفينيقيين ، وبعد صراعات دامية مع الفلسطينيين طعَّم جيشه بوحدات فلسطينية من الكريتيين والبليتيين" (١١٨).

* * *

عندما تعبِّر هانا أرِنْتْ عن مخاوفها بشأن نموّ الثقافة اليهودية أو يتكلّم بوبر عن المركز العضوى، فلربما كانا يفكّران فى أحاد هَعام الذى كانت الثقافة اليهودية فى نظره هى المسوِّغ الوحيد لوجود وطن لليهود فى فلسطين . وأحاد هَعـــام (أى واحد من عامّة الناس) هو الاسم الفنّى لآشَر غِنـــزبرْغ الذى وُلـــدَ فى سكڤيره فى أوكرانيا الروسية ، ومع أنه لا يعرف عنه الكثير خارج إسرائيل، فإن أجزاءً مـــن كتاباته لا تزال تدرَّس فى المدارس داخلها ، وقد درسها نوام چومسكى أيـــضًا فى شبابه . وأشهر ما يعرف عنه دعوته إلى أنْ تصبح فلسطين "مركزًا روحيًّا" ليهـــود العالم ، ولكنه ، على غرار بوبر وكون (وهذا الأخير حرَّر مختارات مـــن كتابتـــه) كانت تساوره شكوك عميقة فيما يتعلّق بفكرة الدولة . وعنـــدما نـــشر "وعـــد بلفور" الذى أسهم فى صياغته بصفته "المستشار الحميم" لڤايتسمان ، كتب معلّقًا:

The British Government promised to facilitate the establishment in Palestine of a National Home *for* the Jewish people, and not, as was suggested, the reconstitution of Palestine as the National Home *of* the Jewish people.

"وَعَدَت الحكومةُ البريطانيةُ بتسهيل إنشاء وطنٍ قومى لليهود فى فلسطين وليس ، كما قيل ، إعادة تشكيل فلـــسطين باعتبارهـــا وطـــنَ اليهـــودِ القوميّ"(١١٩).

والتمييز هنا بين كلمتىَ for و of بالغ الخطورة ، فإن قـــصد بلفـــور أن اليهود كان لهم "حقٌّ تاريخي" فى إنشاء وطنٍ قومى فى فلسطين، فإنه قصد أيـــضًا "**نفى قدرة ذلك الحقِّ على إلغاء حقِّ السكّان الحاليّين وعلـــى جعـــل الـــشعب اليهودى الحاكم الوحيد فى البلد**"(١٢٠). وقد حذَّر كون من تنامى القومية العربية: "الحركة القومية العربية تنمو وستستمرُّ فى النموّ"(١٢١). لكن أحاد هَعام كان مـــن

النقّاد النادرين الذين تحدَّثوا عن المطامح القومية العربية حديثًا إيجابيًّا . فقد كتب إلى ڤايتسمان فى سنة ١٩١٨ يقول: "هذا البلد هو وطنهم القومى ، ويحقُّ لهم هم أيضًا أن يطوِّروا قوَّتهم القومية بكلِّ ما أوتوا من قدرات" (وهذا موضوع نَدُر أن تطرَّق إليه أحد ، حتى من بين أعضاء بريت شالوم) [١٢٢].

تعود شهرة أحاد هَعام باعتباره أحد كبار نقاد القومية اليهودية من داخلها، إلى أول زيارة قام بها إلى فلسطين سنة ١٨٩١ . وكتب فى مقالته المعنونة "الحقيقة من فلسطين" يقول : "ما رأيته فى فلسطين هو الحقيقة المجسَّدة ... التى أرغب فى الكشف عن جزء منها — الجزء الأقبح" [١٢٣]. ويقدِّم أحاد هَعام نفسه على أنه يعرض (أقبح) الحقائق . وكان أحاد هَعام الذى يوصف أوصافًا متعددة منها أنه "أول فيلسوف للصهيونية" ، وأنه "أول ممثِّل للصهيونية المتحررة ذات النظرة الإنسانية" ، وأنه "معكِّر السلام"، هو أيضًا أول قومى يهودى يرى الجانب المظلم من العلاقة بين العرب واليهود فى فلسطين [١٢٤]، وتساءل فى مراجعة قاسية لرواية هرتسل **الأرض القديمة الجديدة** ،كيف يمكن للجمعية الجديدة أن تحصل على أراض تكفى لليهود القادمين من كلِّ أنحاء العالم إذا بقيت الأراضى الصالحة للزراعة التى يملكها العرب فى أيديهم ؟[١٢٥] تبدأ كلُّ فقرة من فقرات "الحقيقة من فلسطين" بعبارة "كنّا نعتقد" — مثلاً أنَّ فلسطين خالية، بينما الحقيقة هى أن الأراضى الصالحة للزراعة مرتفعة الثمن و لم يبق منها الكثير . "كنا نعتقد أن العرب كلُّهم بدائيّون صحراويّون" [١٢٦]، وقد حافظ على هذا الدّور ، ففى سنة ١٩١٣ ردًّ على رسالة من الكاتب العبرانى موشى سْمِلانسْكى بشأن معاملة المستوطنين للعرب ، ولا سيما مقاطعة العمالة العربية : "إن كان الأمر على هذه الشاكلة الآن، فكيف ستكون علاقتنا بالآخرين إن حصلنا 'فى آخر الزمن' على السلطة فى أرض إسرائيل؟ إن كان هذا هو 'المخلِّص' ، فلا أريد أن أراه يأتى"[١٢٧].

لقد جعل أحاد هَعام ("واحد من عامة الناس") من نفسه نبيًّا من نوع ما (أو محللاً) يقول الحقيقة لقوَّة فى طور التكوين ، لدولة لم تتأسَّس بعدُ فتتصرَّف بعدم اكتراث ، بل تعانى من آلام المخاض ، وأنا أرى أن الصهيونية فى كتابات أحاد هَعام تنظر فى أعراض مرضها أو تقرأ نفسها .

كان أحاد هَعام أفصح نقّاد هرتسل وأبعدهم أثرًا، فقد عَنْوَنَ إحدى أقدم مقالاته وأشدّها تأثيرًا "بالطريقة الخطأ" إشارة إلى الطريقة التى كان هرتسل ينتهجها (أموال أكثر من اللازم ، أعلام أكثر من اللازم) . وليس ذلك فقط لأن أحاد هَعام سعى إلى تجسيد فكرة القومية روحيًّا أكثر من تجسيدها سياسيًّا ، بل لأنه اعتقد أيضًا – على شاكلة بوبر – أن طريق القومية يتطلّب تعامُلاً معقّدًا مع الزمان التاريخى والنفسى . فقد بدأت الأمور تسير على نحو غير سليم عندما تحوَّل الاعتقاد الذى بُعِثَ من جديد بحقٍّ اليهود فى أن يكونوا شعبًا واحدًا إلى أفعال اتّصفت بكفاية تبدو كالمعجزة : "أطلق مؤيدو الفكرة صرخة انتصار ، وبكوا من شدَّة الفرح . أليس من الغرابة بمكان أن تتحوَّل فكرة لها هذا العمر القصير إلى عالم الأفعال وبهذه القوَّة ؟"(١٢٨) ولكن "صرخة الانتصار" ودموع "الفرح" كانت على خطأ ، فالشعور بالتفوُّق هو دائمًا نوع من التفكير السحرى أو خداع النفس : "كل انتصار يتضمَّن هزيمةً وموتًا" (١٢٩). وقد كتب شولم شيئًا مشابهًا لوولتر بنْجَمِن فى سنة ١٩٣١ يقول فيه : "انتصرنا أبكر مما ينبغي" (١٣٠). لقد غدت النزعة القومية اليهودية غير قادرة على الصبر وتأجيل نفسها بعد أن وجدت أنها قوية بما يكفى لفرض نفسها . وقال إن من خصائص اللغة العبرية أنها ليس فيها زمنٌ حاضر: "إسرائيل لم تعش أبدًا فى الزمن الحاضر" (١٣١). وكان اليهود يعجزون فى اندفاعهم نحو المستقبل عن العيش فى ثنايا الأحداث اليومية (حيث يقع المقدَّس فى نظر بوبر) (١٣٢).

كان موسى هو بطله ، ومن المستحيل ألاّ نرى فى مقاله الطويل عن هــذا القائد اليهودى تحليلاً نقديًّا لهرتسل : "إنه يعلم أن العلامات والعجائب والــرؤى الإلهية يمكن أن تثير حماسةً آنيّةً ولكنها لا تخلق قلبًا جديدًا...ولذلك فإنه يستجمع كلَّ ما لديه من صبر لتحمُّل عبء شعبه وعبء تعليمه بخطــوات بطيئـــة" (١٣٣). وبشكل من الأشكال ، تصبح أعظم مزية فى موسى هى عيبه [من وجهة نظر أحاد هَعام] . فهو لم يدخل أرض الميعاد ، وكان عليه أن "يواجه إذلال شعبه الــذى لا قرار له" ، وأن "ينــزع من قلبه أملاً خلاّبًا" (١٣٤). أما اليوم ، فمع أن المستقبلِ هو على كلِّ شفة على هيئة وعد طوباوى ، فإن أحاد هَعام اعتقد أن إمكانية تحقُّــقِ مستقبلٍ حقيقى صعب "نُسِيَتْ" فى غمرة انطلاق الشعب اليهودى نحو ما يحسّون بأنّه مصيرُهم بسرعة لا تليق بهم . فما حصل هو نرڤانا(١٣٥) [بدلاً من المــستقبل الحقيقى الصعب] . والخطر الذى كان يواجه اليهود من الصهيونية السياسية مــن وجهة نظر أحاد هَعام هو الاعتداد بالنفس اعتدادًا لا يحتمل أى فــشل ولا تحــدُّه حدود (أو بكلمات ماغِنس : "إرادة القوّة" ، وبكلمات أرِنْتْ : "إرادة هرتــسل لجعل الحلم واقعًا" أو "تصميمه الجامح على الفعل بأى ثمن") (١٣٦). "يجب عمــل كل شيء مباشرة !" هذا ما كتبه هرتسل لمورتْس غودمان فى سنة ١٨٩٥ ؛ وهذا أيضًا جزء من خطَّتى" (١٣٧).

كان هرتسل فى كتابه **الدولة اليهودية** قد أثار توقُّعات أوائل الرُّوّاد عمدًا بإصراره على أنه لن يغادر إلى فلسطين "إلا أولئك الــذين سيتحــسَّن وضــعهم بمغادرتهم إليها" (١٣٨). وقال فى حديث له مع هيرْش فى سنة ١٨٩٥ : "عليك حتى تجتذب اليهود إلى الأرض أن تخترع لهم حكاية عن كيفية اكتشاف الذهب . قــد تقول على سبيل التمثيل المغالى فيه : كلُّ من يحرث ويبذر ويحصد سيجد فى كــلِّ سنبلة ذهبًا . وليس هذا بعيدًا عن الحقيقة فى الواقع" (١٣٩). فى هذا السيناريو يحــلُّ ما يدعوه أحاد هَعام "شيطان الأنانية" أو المصلحة الفردية محلَّ العلاقات التاريخيــة

الثقافية المتشابكة التى تربط الجماعة ، وهى العلاقات التى ضعفت عندما لم تتحقّق التوقُعات الشخصية كما حدث، فى كثير من الأحيان، مع أوائــل المهــاجرين إلى فلسطين (١٤٠). لقد أخطأت الصهيونية السياسية عندما فقدت الــصلة بــذاكرتها التاريخية – وهى "السلسلة" التى تربط "كلّ الأجيال" – ووعــدت بــأكثر مــن المعقول: "بحلٍّ كاملٍ مطلقٍ للمسألة اليهودية من كل نواحيها" (١٤١). وارتكبت فى هذه العملية خطأ المطالبة بالتحقيق لكلّ العاملين فيها هنا ، الآن (أريــد نتــائج) . لاحظوا هنا فى هذه الحالة كيف أن سلسلةً من الذكريات التى تعود إلى الأجــداد وتوجد آصرةً مع الأرض – وهى الفكرة التى كثيرًا ما تتردَّدُ تــسويغًا لاحــتلال "إيرتْس إسرائيل" – تتحوَّل إلى نقيضها المتمثّل بالاستخدام العنيف لها . أما المهــم فهو العلاقات "الداخلية" للجماعة بحسب تعبير بوبر . على القوميــة اليهوديــة أن تنــزع الأنا من نفسها ، فعندما تستبدُّ الرغبة فى تحقيق طموحاتها، فإنهــا يغلــب عليها أن تنجرف وأن تتسرَّع . ومن المفارقات أن القومية اليهودية لن تتحقــق إلاّ إذا ألغت نفسها بصفتها حلمًا بالاستيلاء على الأرض والــسيطرة علــى العــرب وتحقيق الازدهار الاقتصادى . واقتراح أحاد هَعام معتدل وبطيء (يختلف عن دعوة ڤايتسمان لاستزراع الأرض على المدى الطويل الذى ينتهى بتملُّكها) . إنه يقــدِّم نفسه على أنه يسعى إلى تحليل جماعى للصهيونية (كأنه يقول : أريــد أن أضــيف وصفًا آخر للصهيونية غير الأوصاف التى قُدِّمت من قبل) ويضع هــذا الــسؤال : كيف تجعل شعبًا يتوقّف ليفكّر ؟

يقول : "العقل البشرى له قوانين خاصة به لا تتَّفق دائمًا والمنطق" (١٤٢). ويشكّل تتبُّع هذه القوانين جزءًا أساسيًّا من مشروع أحاد هَعام؛ لأنها لا تــسيطر "على المَلَكَة العاقلة فقط بل على الــذاكرة أيــضًا" فى تأثيرهمــا علــى الحيــاة الجماعية(١٤٣). وهو يعلم "أن الناس لا يمكنهم العيش بالمنطق" ، بــل ينقــادون ، بكلمات هرتسل ، "بالأحجيات" التى تطير "فى الهواء" (١٤٤). ويمكن أن نرى هنــا

أن أحاد هَعام يتابع صيغة هرتسل حيث تركها ، وهذا شيء كان سيسعد هرتسل. ولا بدَّ من طرح هذا السؤال : ما الصيغة البديلة الخاصة بالذاتية اليهودية التى يجب على الصهيونية أن تروِّج لها، إن لم تكن تحقيقًا مخلِّصًا بل أخرويًّا لما تسعى إليه هذه الذات ؟ ما مكوِّنات الهوية السياسية ؟ أو ماذا يجب أن تكون؟ ما الـــذى يجعـــل إنسانًا أو جماعة من البشر يؤمنون بأنفسهم ؟ وتكشف كتابات أحاد هَعام عن أن هذه الأسئلة كلَّها تقع فى صميم الخلافات السياسية بشأن مستقبل فلسطين .

يقول أحاد هَعام فى "الماضى والمستقبل" : "عندما يقول أحدهم 'أنا' فإنه يفكِّر فى الروح أو القوَّة الداخلية التى توحِّد بطريقة خَفيَّة كلّ انطباعات الماضـــى وذكرياته مع كلّ آماله ورغباته فى المستقبل ، وتجعل من الكلّ كيانًا عضويًّا واحدًا كاملاً" (١٤٥). وهذه الأنا ("I") العضوية التى ليست هى نفـــسها الأنـــا الفرديـــة ("ego") تتطابق مع المركز العضوى فى الديانة اليهودية ، الـــذى ســـتبعث أرض الوطن فى فلسطين الحياة فيه . وقد أخذ أحاد هَعام هذه الرؤية للوحدة النفسية من أعمال الطبيب النفسى الفرنسى فْردِرِك پولان الذى استخدم أحاد هَعام دراســـته لتطور شخصيَّة دارْوِن الخلاَّقة أساسًا لدراسته هو لشخصيَّة موسى : "كان ذا عقل تحقَّقتْ فيه الوحدة التامَّة تقريبًا" (١٤٦). ويقول پولان "إن العقل هو كـــلٌّ موحَّـــد ومتناسق، أو ينحو إلى أن يكون كذلك" (١٤٧).

لكن العقل يشبه صحيفة كتبت عليها كتابات لم تُمْحَ تمامًا ثم كتبت عليها كتابات أخرى فى أوقات متباينة ؛ ولذا فإن ما كتب عليها لا يندثر بـــل يمكـــن استرجاعه ولو بجهد ومشقَّة . أى أننا نحمل فى داخلنا آثارًا من هذه الجوانب مـــن شخصيتنا التى سكنها أجدادنا ولم تختف تمامًا . "نحن دائما ما كنّا إلى حدٍّ ما أو ما كان أجدادنا من قبلنا" (١٤٨). وهكذا نجد أن رؤية أحاد هَعـــام لمركـــز عـــضوى للديانة اليهودية تقوم على أساس نظريَّة ترى فى العقل شيئًا موحَّدًا متعدِّد الظلال ، شيئًا تملؤه مكبوتاتُ أسلافنا وآثارُهم ونتفٌ من ماضيهم . ولسوف يصعب عليك

أن تستخلص من هذه الرؤية للنفس أو للحياة الداخلية أى أساس تقيم عليه إرادة سياسية متسرِّعة واثقة من نفسها . ثمة استمرارية هنا لا يمكن لليهودية البقاء من دونها ، ولكنها استمرارية محفوفة بالمخاطر ، تسير على أرضٍ شَبَحِيَّة لا تثبت عليها الأقدام . يقول پولان فى تحليله لشخصية دارْوِن : "الوحدة تبقى مثالاً لا يدرك"[١٤٩]؛ أى أن جراح المعارك السابقة تترك ندوبًا حتَّى فى العقل المتناسق مع نفسه .

يفترض نموذج پولان أن العقل لا ينقطع عن العمل ، والظواهر النفسية تصحو فى داخلنا وتتطوَّر وتختفى فى كلِّ لحظة ؛ لتفسح المجال لغيرها لتعمل عملها فينا رغمًا عنَّا ودون علمنا . يقول فى كتابه **أكاذيب الشخصية** (١٩٠٥) : "ليس ثمة من جانب من جوانب النفس لا ينازعه ، ولا يحاربه ، ولا ينكره جانب آخر"[١٥٠]. فنحن نكذب باستمرار على أنفسنا فى مُثُلنا . "لا تتكلّم عن الدقّة والثبات فى الحياة النفسية ؛ فحقائق العقل متحرِّكة ، متقلِّبة ، متذبذبة أكثر من أمواج البحر" [١٥١]. ولو كان ثمة مركز عضوى صحيح لليهودية لما أخطأ ، كما حصل عند إعلان الدولة مثلاً ، وحَسِبَ أن العقل أو الروح يمكن أن يقرَّ لهما قرار .

أحيانًا تلوح لنا نظرة أحاد هَعام للذاتية نظرة تحليلية نفسية سابقة لأوانها، وكثيرًا ما نجدها مُقْلِقَةً . يقول فى مقالته المعنونة "سيِّدان" (١٨٩٢) : "كلُّ من يولد ويترعرع فى مجتمعٍ منظَّم يعيش حياته وكأنه منوَّم تنويمًا مغناطيسيًّا ، خاضعًا دون وعى منه لإرادة الآخرين" [١٥٢]. والفقرة الافتتاحية لهذه المقالة تستحق الاقتباس :

"مع أن ظاهرة التنويم المغناطيسى أصبحت مألوفة لنا الآن، فإننا نعلم أن من الممكن تحت ظروفٍ معينة أن نُحْدِث حالة خاصة من النوم فى الإنسان وأن هذا الإنسانَ المنوَّم إذا أُمِرَ بعمل شيء بعد استيقاظه يتعارض

مع شخصيته ورغباته ، فإنه سيطيع الأمر فى الموعد المحدَّد ، لكنه لن يعلم أن شخصًا آخر أخضعه لإرادته وأوامره لعَمَلِ ما عَمِلَ ، بل سيعتقد جازمًا ... بأنه عمل ما عمل بإرادته، وأنه أراد عمل ذلك لأسبابٍ مختلفة يخترعها خياله لطمأنة عقله" (١٥٣).

والسؤال الذى يضعه أحاد هَعام أمام الصهيونية السياسية يمكن أن يوضع أمام أى شكل من أشكال الذاتية السياسية ، أى قومية تحاول أن تحصل على مكان لها فى العالم . فكأنه يشكِّك بالفكرة القائلة إن الطريقة الوحيدة لإنشاء حياة سياسية ومستقبل هى أن تؤمن بلا تحفُّظ بأن الهويَّة هى بطبيعتها خاصة بك وحدك ، وإن كان الكلام عن شعب ، فهى بطبيعتها خاصة بشعب هو نسيج وحده ، وهذه هى إحدى صيغ الهوية اليهودية . يفكّك أحاد هَعام كبرياءنا الناتجة من المكوِّنات التى تشكِّل الذات جزءًا جزءًا . اللغة والأدب ، الدين والمعايير الأخلاقية ، القوانين والأعراف، هذه هى "الوسائل" التى يستخدمها المجتمع "لتنويم" الفرد (١٥٤). وهناك فى داخل كل فرد من أفراد المجتمع "آلاف من عوامل التنويم التى تتصف أوامرها بأنها قاسية ولا تحتمل التأجيل" - "آراؤك يجب أن تكون كذا وكذا ؛ أفعالك يجب أن تكون كذا وكذا" ؛ وكلُّها أوامر يطيعها الفرد "دون وعي" (١٥٥).

كان أحاد هَعام قد وصف الأنا العليا وهى تصدر أوامرها إلى العقل اللاواعى من دون هوادة ، قبل ما يقرب من الأربعين عامًا من نشر كتاب فرويد **المدنيَّةُ وأسبابُ قلقها**، وأشدُّ هذه الأوامر ضراوة يأتى من "رجال عاشوا فى الماضى البعيد" ("المنوِّمون الكبار ، السّادة الذين لا تحدُّ سلطتهم حدود") (١٥٦). وهذه الأصوات لا يمكن الردُّ عليها؛ لأنها تأتى من عالم اللاوعى ، ولئن كانت تحمل فى ثناياها سلالة العصور، فإنها تحمل أيضًا بعضًا من أخبث نداءاتها ، فمن

بين "أرسخ أوامر الماضى للشعوب الأوربية" أمر كراهية اليهود [١٥٧]، أى أن أقوى إرث لنا يأتى من أصواتٍ من الماضى قد لا نسمعها تتكلّم .

ماذا يمكن أن يحصل لهوية سياسية أو دينية حتى لو كانت من أشدِّها إلزامًا إذا ما تمكنت من النظر إلى نفسها على أنها خاضعة للظروف ، على أنها كان يمكن لها أن تسلك طريقًا آخر ؟ هل يمكنك الإخلاص لهوية تعرف أنها غير مؤكَّدة؟ أو هل يختلف إخلاصك لهويتك فى تلك الحالة ؟ هذا هو قَسٌّ مورتارا "يهدر" من منصَّته ضدَّ أعداء الكنيسة الكاثوليكية ، محاولاً أن يثبت من أعماق "وعيه الداخلي" صواب العقيدة الكاثوليكية وصحَّتها . ولو لم يختطفه القساوسة الكاثوليك من أحضان أمه اليهودية وهو طفل ، "لتكلَّمت من خلال شفتيه" عناصر "تنويمٍ" أخرى " بحرارة اعتقاده بالكاثوليكية" نفسها[١٥٨]. والسبب الذى يدعو الناس إلى خداع أنفسهم وإلى الكذب ، بتعبير پولان ، لخدمة مثلهم العليا ، هو أنهم فى أعماقهم غير واثقين منها تمامًا ، فبعد الاضطرابات العربية التى حدثت سنة ١٩٣٦، سئلت مجموعة من تلاميذ مدرسة بن شيمن الزراعية هذا السؤال : "كيف تفسِّرون الاضطرابات التى حدثت فى البلاد فى الأسابيع القليلة الماضية ؟" وقد لخَّصَ الدكتور زيغفريد ليمان ، مدير المدرسة ، ما كتبه التلاميذ على النحو الآتى: "الحق إلى جانبنا ؛ والخير يمكن أن يأتى من الشرّ ؛ العالم كلُّه والعرب [كذا] سيعرفان أننا نرغب فى السلام" ، ثم علَّق : "نلاحظ هنا ، كما قد نلاحظ فى الأحلام ، الغياب التامّ لأى واقعٍ غير مرغوب فيه قد يعمل على إفشال طموحاتنا"[١٥٩].

يستشهد أحاد هَعام بالفيلسوف الأمريكى جون فِسْك ، مثلما يفعل فرويد ، باستخدامه لكوپير ْنِكَس للتشديد على غياب المركز من هذا الوصف للذاتية :

يصعب علينا إدراك الأثر المذهل لاكتشاف أنّ الإنسان لا يحتلُّ مركز الأشياء وإنما هو من سكّان بقعة صغيرة جدًّا من المادَّة الكونية لا تكاد تُرى من بين أعدادٍ لا حصر لها من الشموس المشتعلة التى تشكِّل مجرَّتنا[١٦٠].

يرى فرويد أن كبرياء الأنا عند الإنسان تعرَّضت لضربة ثلاثية : فهى لم تعد مركز العالم ، و لم تعد هى أصل المخلوقات ، و لم تعد سيِّدة بيتها النفسى : "لا يسكن الإنسان فى مركز الأشياء" . قد يكون هذا ما قاله فرويد ، ولكن يمكن أن يعزى هذا القول أيضا إلى روبرت لُوِسْ ستيفنسن الذى اشتُهرت مقولته الآتية فى **الحالة الغريبة للدكتور جَكِل والمستر هايْد** : "أغامر بالقول إن الإنسان سيُعرَفُ عنه، فى آخر المطاف، أنه كَيانٌ يسكنُه ساكنون متعدِّدون مختلفون مستقلّون"[١٦١]. الأنا تتهاوى . ويأتى أحاد هَعام باسم ديانة يهوديةٍ أخرى ، لا هى أرثوذكسية، ولا هى تدعو إلى إنشاء دولة ، بعدَّة التحليلِ النفسىِّ كلّها — بما فيها إغراء الأنا القاتل الخدّاع ، وضراوة الأنا العليا ، والذات المأمورة من غير وعى ؛ لتنير له طريقه .

كلُّ ذلك جرى كما لو أن الطريق الوحيد المتاح لأقوى نقّاد القومية اليهودية من داخلها لا يسلك إلا من خلال وديان اللاوعى السحيقة . وكان جاك لاكان قد قال عن الشخصية الهستيرية إن حجاب الأنا بالغ الشفافية ؛ "حيث يكون الحدُّ الفاصل بين الوعى واللاوعى فى أدنى درجاته ، كما قال فرويد" [١٦٢]. فإن كانت الشخصية الهستيرية لها مثل هذه القوَّة ، فإن سبب ذلك ، فيما يقول لاكان ، هو أنها تتوقّف عن التساؤل عن أهم الأسئلة — مثل : "هل أنا موجود؟" وهذا هو شأن الصهيونية — تلك الحركة التى تبلغ درجة عالية من الهشاشة والتصلّب المذهبى ، ومن القسوة التى لا ترحم مع شكوكها المعروضة على الملأ . فهذا حاييم چزِنْ ، الطالب الروسى وأحد أوائل الصهاينة ، يكتب فى دفتر يوميّاته

فى سنة ١٨٨٢ : "يعذّبنى سؤال يجابهنى فجأة ولا يتركنى بسلام : 'مـــن أنـــت؟' وأحاول أن أُقنعَ نفسى : 'هل يتوجَّبُ على أن أكون شخصًا ذا شأن؟'"[١٦٣]

وعندما أجريت مقابلتى مع المستوطنين أيرُن وتمارا دويج أصرّا كما يـــصرُّ كثير من المستوطنين ، على أن إسرائيل هى الأرض التى وعدها الله لليهود : "أردنا أن نلتحق بشعبنا ومصيرنا ، بتاريخنا وأمتنا" [١٦٤]. وبيَّن يوسف حاييم يروشَلْمى فى كتابه الرائد زَخور الذى نشر للمرة الأولى فى سنة ١٩٨٢ أن الفكر اليهـــودى هو الذى ابتكر الفكرة القائلة إن التاريخ البشرى يكشف إرادةَ الله وغَرَضَه مـــن الخلق ("كان اليهود هم من أوجدوا فكرة أن التاريخ له معـــنى") [١٦٥]. أمـــا فى التراث الرابينى (الرُّهبانى) [١٦٦] الذى ساد الكتابة التاريخية لدى اليهود ، فلم يكن التاريخ سجلاً متَّصلاً مستمرًّا من الأحداث والأفعال ، بل كان أداةً للمقدَّس ترتفع فوق الزمن . وهذا التراث بالذات هو الذى يقيم ديفد هارْتمَن دعواه ضدَّه بطلبه من المجتمع الإسرائيلى أن ينهى اعتبار تاريخه أمرًا باركته الـــسماء وأن يـــدخل فى حركة التعديلات البطيئة التى يفرضها الزمن السياسى . أما فى نظر عائلـــة دويج، فإن عالم اليوم ، وإسرائيل اليوم ، يحقّق عهد الماضى : "هذه هى الطرق التى ســـار عليها إبراهيم/أبراهام . هنا تزوج يعقوب راحيل" [١٦٧]. أما بن غوريون فقد عبَّر عن هذه الفكرة على هذا النحو : "الكتاب المقدَّس هو الذى يفوِّضنا" . وإذا مـــا قبلنا وصف أحاد هَعام للطاقة التنويمية، فقد يصحُّ أن نصف هذا الكلام بأنه إمعان فى التعلُّق بالأسلاف (كان دويج وزوجته يتحدَّثان بما يشبه الكلام المحفوظ عـــن ظهر قلب كلَّما زادت حدَّة حماستهما) . يقول الـــصحفى نـــداف شْـــراغاى إن سكَّان كفار داروم "لا زالوا يشعرون حتى هذه الأيام بأن 'الأصوات القديمة' جزء من حياتهم اليومية وليس مجرَّد استعارة ولا تراث" [١٦٨]. وهنا قد نضيف سؤالاً إلى بحث يروشَلْمى الخاص بالزمن التاريخى : من هو صاحب الصوت الذى يتحـــدَّث عندما يتكلَّمون ؟[١٦٩]

كان أحاد هَعام ، مثل كلّ الصهاينة ، يقلقه اندماج يهـود الـشتات فى مجتمعاتهم ، ولئن عارض الصهيونية السياسية، فإن ذلك لم يكن لأنه اعتقـد بـأن تبعثرهم هو المصير الوحيد لهويتهم اليهودية (وقد انخرط فى خلاف طويل مع سايمن دبنو الذى دعا إلى أن يكونوا جزءًا من مجتمعاتهم الأوروبية) ، ولكنه أصرَّ على أن انتقاده للاندماج لم ينبع من رغبته فى أن يشكّلوا هوية نقية تكون مكتفية بنفسها ، فالهوية عنده تقوم على المحاكاة إلى جانب عنصر التنويم الذى يميزها (نحن نكتشف من نحن بمحاكاة غيرنا) ، وقد كتب فى مقالته التى تعود إلى عام ١٨٩٣ بعنـوان "المحاكاة والاندماج" يقول إن المحاكاة يُساء فهمها عندما تُعتبر علامـة علـى أن الإنسان "لا يتكلّم تعبيرًا عن حياته الداخلية" بينما هى، فى واقع الأمر، الأسـاس الذى يقوم عليه المجتمع ، ومن دونه لا يولد ولا يتطوَّر [١٧٠]. ولا تتحوَّل المحاكـاة إلى اندماج إلا عندما تنحدر إلى إلغاء الذات ، والاندماج هو حالة "لا هى بالحياة ولا هى بالموت" ، وفيها يضيع كلُّ إحساسٍ بالوعى القومى الجماعى : "ولا يمكن لجماعة أن تهبط إلى هذا المستوى من دون خطر يحدق بوجودها نفـسه (ففيهـا "تحترق" الروح) [١٧١].

يسعى أحاد هَعام إلى إيجاد صيغة من الهوية اليهودية التى تحافظ عل نفسها حتى فى الشتات . وكان ذلك ، فى نظره ، أحد الأهداف الرئيسة لإنشاء "مركـز روحى لقوميتنا" أو مركز روحى يهودى فى فلسطين [١٧٢]، وقد حرص علـى أن يبيِّن أن ذلك لا يعنى أن المركز فى فلسطين سيكون روحيًّا فقط ، ولكنه سـيكون مركزًا روحيًّا لليهود فى جميع أنحاء العالم (أصرَّ كذلك على القول إنه لا يتوجَّـب على كلِّ اليهود أن يأتوا إلى فلسطين) ، وهو يريد لهذه الهويـة أن تتحـرر مـن الإملاءات الخانقة التى تأتى من أرثوذكسية الرهابنة التى تؤدى إلى المحاكاة العميـاء بشكل آخر ، وكان من شأن دعوة تمارا دويج إلى إنشاء دولة التوراة أن تثير فيـه الجزع .

يحلو لى أن أفكّر أن أحاد هَعام يدعو أجداده إلى تخفيف أصواتهم أو تغيير نغمتها (على غرار التحليل النفسى الذى يسعى إلى تخفيف ضراوة الأنا العليا فى ذهن الطفل) ، فقد اعتقد بأن الهوية اليهودية يجب إنقاذها أو إعادة صياغتها فى بوتقة الوطن الجديد ، ولكن إذا كان عليك أن تتشرَّب بروح الأجداد ، فلا يعنى ذلك أن تردِّد أقوال الأموات من دون تفكير ، كذلك قد تشعر بالأمان ضمن ذاتيتك الثقافية أو الدينية أو القومية على شاكلة ذلك القسِّ الكاثوليكى الذى انتُزع من حضن أمه اليهودية ، ولكن كان يمكنك أن تكون أى شخصٍ آخر ، والتحليل النفسى يضيف فقط أن من "يهدرون" هم عمومًا أقل الناس ثقةً فى أنفسهم . ويمكننا أن نرقب أحاد هَعام وهو يحاول إيجاد هوية جديدة لليهود، بينما هو يعترف بالقَدْر نفسه من القوَّة بأن هويَّتك ليست هى من أنت، بل تأتيك من مكان آخر أو شخص آخر . والسؤال الموجَّه إلى عصرنا الحديث هو : هل ثمة شكل من أشكال الهوية تكون هى ما هى عليه، فضلاً عن كلِّ شيء آخر فى الوقت نفسه ؟

يبدأ شيء أقلّ ثباتًا وأكثر إيحاءً حتى من ذلك بالظهور من الرؤية القلقة لأحاد هَعام النفسية . فإن كانت الهويات تتشكُّل بالمحاكاة والقسر والتنويم، فإنها تظلُّ متحرِّكة ("أقل ثباتًا من أمواج البحر") . تنتقل من مكان إلى آخر . تسافر من جماعة إلى آخرى فى زماننا، مثلما تسافر إلى أسلاف الماضى . والمحاكاة لا تقتصر على فئة من دون أخرى . فما إن تقترب الجماعات المختلفة بعضها من بعض وتصبح علاقاتها أوثق وأعمق، حتى تبدأ الهويّات فى الانتشار والتداخل[١٧٣]. فالمحاكاة "يتسع مداها" وتشمل المجتمعات المحلية والدولية[١٧٤]. ولا يمكن لا لفرد ولا لشعب أن يعزل نفسه عن الآخرين ، وموسى "لا يميز بين إنسان وآخر" بل يذهب لمساعدة الغرباء[١٧٥]. تذكّروا كون وأرنْتْ اللذيْن اعتبرا أن أخطر الأوهام هو وهم الأمة المستقلة ذات السيادة التى تنغلق على نفسها : "فعدم تدخُّل

'الغريب' فى الأمور 'الخاصة بنا' وهم خطير" [١٧٦]. ماذا سيكون شكل إسـرائيل لو أنها اعترفت بصلتها العميقة مع جيرانها ؟ كان ڤايتسمان قد قال إننا من نـواحٍ عدَّة "أبناءُ عمومتهم" [١٧٧]. ماذا يحصل لو اعترفت إسرائيل بصلاتها بالناس الذين هم نفسيًّا وسياسيًّا فى وسطها ، سواء أكانوا فى مخيَّمات اللاجئين علـى الحـدود (الدولة الفلسطينية المفترضة) ، أم داخل إسرائيل ، أم مبعثرين مثل كثير من اليهود حتى فى هذه الأيام ، فى جميع أنحاء العالم (الشتات الفلسطيني) ؟

إن ما يتكشَّف، فى نهاية المطاف، من كتابات أحاد هَعام هو شيء أشـبه بالبيان النفسى ، ليس للصهيونية وحدها بل لعصرنا الحديث أيضًا . فهـو يـشدِّد على أننا نحتاج إلى الانفتاح . لا نحتاج إلى أن نتشرَّب من روح العصور فقط، بـل أن نفهمها (بالدراسة والقراءة) . يقول فى "عبادة الأسلاف" : "ليس يعـنى دارس الحياة الروحية للبشرية بما فيها من خير وشرّ ، من حكمة وحماقـة" [١٧٨]. فهـو يصبح "التجسيد الروحى لأرواح العصور كلِّها" ، يصبح قناة تصله بكلِّ شيء فى الماضى [١٧٩]. ونحن لسنا "أفضل" من أسلافنا ؛ إنما نحن "نختلف" عنهم . ولـسنا نتسرع لإطلاق الأحكام ، بل نفسح المجال لنـزعة الشرّ لأن تحتـلّ مكانهـا؛ فى عقولنا إذ " لا يعجز العقل البشرى عن رعاية أى شيء مهما بلغ من البربرية والشرّ إذا ما تهيَّأت الظروف المناسبة" [١٨٠]. تأمَّل فرويد مرَّة أخرى : "لا أحد يمكنـه أن يعرف حقًّا إلى أى مدى هو خيِّر أو شرِّير" . [١٨١] وما إن تقل ذلك، حتَّى تكفَّ عن الهدير من منصَّتك ، ويبطل اعتبارُ الهويَّة مُعْتَقَدًا . فالاستقامة والصدق ليـسا حكرًا علينا ؛ "ولذا فما أكثر الحقائق التى يقدِّسها جيل من الأجيال والتى تتحـوَّل إلى سخافات وأكاذيب فى نظر الجيل التالي" [١٨٢]. كذلك نحن لا نحتكـر القـدرة على إطلاق الأحكام بوجه خاص : "من يطلقون الأحكام اليوم لن يُفلِتـوا مـن محكمة الغد" [١٨٣].

إن من المهم ألا ننظر إلى أحاد هَعام نظرة مثالية . فقد اشتهر بأنه نخبوى متسلّط . وقد تعثّرت منظمة بنى موسى التى أسَّسها فى أودسا فى سنة ١٨٨٩ لرعاية التطور الروحى عند اليهود؛ بسبب متطلّباته المتشدِّدة . وكان يدعو – خلافًا لبوبر – إلى أن يشكّل اليهود أغلبية فى فلسطين . وأبدى أحيانا نزعات عنصرية : فقد اعترض مثلاً على فكرة وردت فى رواية **الأرض القديمة الجديدة** مؤدّاها أن إيجاد وطن قومى لليهود يجب أن يؤدّى إلى تحرير "زنوج"[(١٨٤)] إفريقيا واستقلال شعوبها . لكنه يطرح عددًا من الأسئلة الملحَّة على النزعة القومية اليهودية التى لا تزال تحتاج ، بل تحتاج أكثر من أى وقت مضى ، إلى أن نُعْمِل فيها الفكر . ما الأثر الذى سيتركه اعتراف إسرائيل بقدرتها على ارتكاب الشرّ على نوعية الخطاب السائد فيها ؟ ماذا يحدث إذا اعترفت بأنّ أصوات الأسلاف التى تستمدُّ منها سلطتها تنوّمها [تنويما مغناطيسيًّا] ، وتجبرها [على فعل ما تفعل]؟ أو بأنها تمشى وهى نائمة ؟ أو أن حدودها يجب ألا تثبَّت أمام الأعداء، بل أن تفتح قليلاً لإفساح المجال للغريب الذى ذهب موسى لينقذه ؟ أو أنها مسؤولة عن أفعالها فى المناطق المحتلَّة اليوم قبل أن تواجه محكمة الغد ؟ يقول ضابط الصفّ ليران رون فورر : "استمع الناس للضحية واستمعوا للسياسيين ، ولكن الصوت الذى يقول : 'أنا فعلت هذا ، نحن فعلنا أمورًا سيئة ، ارتكبنا جرائم فى الواقع ' فلم أسمعه"[(١٨٥)].

وقد تحدَّث الفريق موشى يعالون إلى بعض جنوده بمناسبة القيام بعملية الدرع الواقية التى ردَّ فيها الجيش على عملية انتحارية بتدمير مخيَّم جنين وحتى القصبة التاريخى فى نابلس فقال لهم : "إنه لا يهمُّه إن ظهر الجيش وكأنه مجموعة من المجانين" . لكن يعالون ليس متَّسقًا مع نفسه . فهو يدعو أحيانًا إلى تغيير السياسة الإسرائيلية بحجة أن معاملتها للمدنيين الفلسطينيين يولّد الإرهاب ، ولكنه يقيم ندوات عامة فى أحيانٍ أخرى يقول فيها إن على الجيش أن يستدرج حماس

والجهاد الإسلامى وغيرهما من المنظمات للاشتباك مع الجيش ؛ من أجل قتل أفرادها كافةً[١٨٦].

هناك فى قلب الجيش أصوات تشمل طيّارين يقودون مروحيّات الصقر الأسود ومقاتلات إف ١٦ ، مثلما تشمل أعضاء من مجموعة "سَيارِتْ مَتْكَال" (القوّات الخاصة الإسرائيلية) تصرخ بأعلى صوتها بأن إيمان إسرائيل بمصيرها الأخلاقى يتّجه إلى الداخل ، تحت ضغط احتلالها [للأراضى الفلسطينية] ويجعلها تنفجر باتجاه هذا الداخل[١٨٧]. وقال يهودا شاؤول ، وهو من غُلاة الأرثوذكس، خدم فى غزّة ، وأشرف بعد ذلك على معرض للصور التى تصوِّر اعتداءات الجيش على حقوق الإنسان فى مدينة الخليل : "لا أحد يعود من المناطق المحتلّة دون أن يصاب بخلل فى عقله"[١٨٨]. وكتب موشى نسيم ، قائد دبابة د ٩ فى جنين سنة ٢٠٠٣ : "ما إن دخلت المخيّم بالجرّافة حتى اشتعل شيء فى رأسى . أردتُ أن أدمِّر كلَّ شيء"[١٨٩]. أما الملازم إچكوڤتس فقد كتب يقول : "إنها خطيئة بدأت مع إنشاء الدولة"[١٩٠]. لقد اعتقد كلٌّ من هرتسل وغوردن وكثيرٌ غيرهما أن اليهودى فى الوطن الجديد سيكون "إنسانًا سويًّا صادقًا مع نفسه"[١٩١].

* * *

تحدَّث مارتن بوبر فى مقالته المعنونة "السياسة والأخلاق" (١٩٤٥) عن حاجة اليهود إلى "مركزٍ عضوي" ، وهى رغبة شاطر فيها أحاد هَعام الذى عبَّر عنها بالعبارة هذه ، ثمَّ وضع فى هذه المقالة حدودًا أخلاقية حول ما هو مسموح به لتحقيق تلك الرغبة : "أريد أن أحمى شعبى بإبعاده عن الحدود الزائفة"[١٩٢]. فلنتذكَّر أن بوبر ظلَّ دائمًا يدعو نفسه صهيونيًّا ، على عكس كون الذى تخلّى عن هذه الصفة ، وخلافًا لأرِنْتْ التى لم تتخلَّ عنها ولكن بشروط كثيرة (تزايدت حدَّة نقد بوبر للصهيونية فى عقد الستينيات مع انشغاله بنشر مطبوعة نير التى عارضت حكم المناطق العربية حكمًا عسكريًّا) . وقد كتب بوبر : "عندما تخامرنا الرغبة فى

طرد الناس المرتبطين بالأرض من وطنهم" فإننا نكون قد تجاوزنا حدود المقبول : "لن أوافق على أننا يمكن فى هذه القضية أن نسوِّغ الظلم باللجوء إلى القيم أو المصير" ، ثم يقول : "إن كانت هناك قوَّة للحقِّ تعاقب أعمال الشرّ، فسوف تتدخَّل هنا وتردّ"[193].

لقد كان بوبر مصيبًا ، ولكنه كان مخطئًا أيضًا ، فما دعاه بصراحة "نقل السكّان" ، أى طرد الفلسطينيين ، حدث دون تدخُّل أو عقاب من الأعلى (ستكون القصة السياسية هى موضوع الفصل الأخير) . وأنا أفسِّر ما يقوله بوبر على أنه يعنى أن ما يقود الشعوب إلى طريق الضلال — ما يقود الشعب اليهودى إلى طريق الضلال — هو الثقة الزائفة ، فما إن تصبح المصائر والقيم ملكًا أمينًا لنا، حتى تُستغلّ لإضفاء الشرعية على القوَّة . وعندما يثق الأقوياء بأن قوَّتهم لا حدود لها، فإنهم يبدأون بإفساد أنفسهم . وعندما كتب هذه المقالة فى سنة ١٩٤٥، كان مدى الدمار الذى لحق بيهود أوروبا قد عرف — ولم تكن تلك أسهل اللحظات لوضع الحدود بينما كانت كل الحدود قد تُجووِزت ، ولكن لعلّ هذا هو السبب الذى جعل الحدود لازمة ، ففى بيان نشرته صحيفة **حيروت** (الحرِّيَّة) فى تموز/يوليو ١٩٤٥، هاجمت منظمة إرغون منظمة الإيكود التى يتزعَّمها بوبر على النحو الآتى :

> "نحن نرفض أخلاقيات المتفرِّجين ، أساتذة جبل سكوبس . لحمنا من لحم [يهود أوروبا] الذين ذبحوا . دمنا من دمهم، والأهم من كلّ ذلك نحن روح من روح شهداء إسرائيل فى الماضى والحاضر والمستقبل ....ونحن لا نساوم ولن نساوم فى الأمور ذات الأهمية القصوى"[194].

لعلّ أخطر اللحظات التاريخية هى تلك التى يبدو أن المصير فيها لا يُردّ (لن يسلم الشعب إن كان عليه أن ينتقد نفسه أو يساوم) . وقد كتبت هانا أرِنْت فى آيار/مايو ١٩٤٥ تقول : "أصبح الواقع كابوسًا هذه الأيام مرعبًا إلى حدٍّ يفوق

الخيال البشري"[١٩٥]، واليهود يرون أنفسهم الآن ، كما رآهم هرتسل على الدوام، محاطين بأعداء أبديين ، ثم تتابع القول : "وعجزنا عن الاندهاش لهذا التطوُّر لا يجعل صورة هرتسل أصدق ، بل تجعلها أخطر"[١٩٦].

بقيت نيومى خزان حتى سنة ٢٠٠٢ نائبة رئيس الكنيست ، وهى عضو فى حزب مَرِتْس ، وهو الحزب الذى وصفه الملازم إچكوفتس ، الرافض للخدمة [فى المناطق المحتلَّة] بأنه "لا يُسمَع ولا يُرى" فى هذه الأوقات العصيبة ، وعندما أجريت معها مقابلة فى تل أبيب فى سنة ٢٠٠٢، أصدرت تحذيرًا يذكّر ببوبر سنة ١٩٤٥ ، قالت : "البقاء ليس قيمة ... التسامح قيمة ، وكذلك السلام والمساواة. أما البقاء فليس بقيمة . البقاء وسيلة لشيءٍ آخر"[١٩٧]. وأنا أعترف بأننى ذهلت لسماع إسرائيلية تقول ذلك ، فبقاء اليهود يمكن النظر إليه على أنه سبب وجود إسرائيل وكلّ شيء حصل بعد ذلك إذا ما عدنا إلى لغة الخطاب السائدة ، وقد آمَنَتْ مجموعة الشخصيات التى اخترتها لهذا الفصل — بوبر ، وكون ، وأرِنْتْ ، وأحاد هَعام — بأن البقاء ، يجب ألا يصبح مسوِّغ وجود الدولة، بل وسيلة لشيء آخر مهما بلغ من ضرورته العاجلة لمن عاشوا فى سنة ١٩٤٥ .

كانت المسألة آنذاك، مثلما هي الآن، مسألة عدالة ، فقد كان بوبر قد حذّر مُذ سنة ١٩٣٢ من صهيونية تحقّق أهدافها "بأى ثمن" ؛ "قد تكون من خصائص صهيون أنها لا يمكن أن تُبنى 'بكلّ الوسائل الممكنة' بل بالعدالة فقط [أشعياء ١ :٢٧]" [١٩٨]. وفى آذار/مارس من سنة ٢٠٠٤، دفع حاخامات حقوق الإنسان أجور صفحة كاملة من صحيفة هآرِتس لإعلان دعمهم لزميلهم الحاخام أريك آشرمان الذى كان يحاكم فى القدس لمحاولته منع هدم بيوت فلسطينية . إنهم يعودون إلى الرؤية التى حاولتُ تصويرها هنا باللجوء إلى صورة مضيعة أقدم للصهيونية : "لن تحصل صهيون على الخلاص إلا من خلال الحق، ومن خلال أولئك الذين يعودون لها بأفعال حقانية"[١٩٩].

يرى مارك إلِس فى كتابه **إسرائيل وفلسطين تنبعثان من الرَّماد : البحث عن الهوية اليهودية فى القرن الحادى والعشرين** – أن اليهود كثيرًا ما يجهلون وجود تيّار معارض فى تاريخهم "إما أنه نُسى وإما دُفِن عمدًا"(٢٠٠). وقد حاولتُ هنا أن أُحْيِى هذا التيّار ، أن أظهر أن الصهيونية لم تكن شيئًا واحدًا ، وأنها تعرف نفسها بأفضل مما تتصوَّر ، وقراءة هؤلاء الكتّاب إلى جانب الأصوات السائدة فى الدولة الإسرائيلية والتى نظرنا فيها فى الفصل السابق، معناها مواجهة شيء أشبه بالانفصام بين التماهى القاتل وخيبة الأمل ، كما لو أن دولة إسرائيل تقدِّم لمواطنيها ولبقية العالم خيارين لا ثالث لهما هما: اعتبار إسرائيل مثالاً لا يعيبه شيء، أو المعارضة الشديدة لها ، ومعناها أيضًا أن ندهش بالإحساس الطاغى بأن فرصة قد فاتت وأن أصواتًا قد أخرست ، وأن حجّة حسنة المنطق قد كُبِتت ، ودُفِع من أجل ذلك ثمن باهظ ، ولا زلنا اليوم نعانى من فقدان رؤيتهم النقدية ذات البصيرة النافذة .

الهوامش

(١) Herzl, *Altneuland.*

هرتسل : الأرض القديمة الجديدة .

(٢) المصدر نفسه ، ص ١٩ .

(٣) الكلمة الأصلية هنا هى Gentile ، وهى تطلق على كلّ من ليسوا يهودًا ، لكنها تدلُّ، فى الأغلب الأعم، على المسيحيين فى الكتابات الأورُوبية ، إلاّ إذا حدَّد السياق غيرهم (المترجم).

(٤) المصدر نفسه ، ص ٢٤ .

(٥) المصدر نفسه .

(٦) المصدر نفسه ، ص ٢٩ .

(٧) المصدر نفسه ، ص ٣٤ .

(٨) المصدر نفسه ، ص ٥٣ .

(٩) المصدر نفسه ، ص ٧٠ .

(١٠) المصدر نفسه ، ص ١٠٤ .

(١١) المصدر نفسه ، ص ٥٤ .

(١٢) يبدو أن المؤلفة تعتبر كلمة Bey هى اسم العائلة للدكتور رشيد ، ولكن لا شكَّ فى أنها مخطئة ، وأن الكلمة ما هى إلا اللقب المعتاد لمخاطبة أمثال الدكتور رشيد : بك . راجع النص الإنكليزى لهذا الجزء من الرواية على الموقع الآتى :
http://www.wzo.org.il/en/resources/view.asp?id=1602 (المترجم)

(١٣) *Dangerous Liaison*, transcript of interview with Yossi Brilin, p. 21.

العلاقة الخطرة ، محضر مقابلة مع يوسى بيلن ، ص ٢١ .

(١٤) Herzl, October 9, 1898, *Complete Diaries*, 2:702.

هرتسل : ٨ تشرين الأول/أكتوبر ١٨٩٨ ، **اليوميات الكاملة** ، ٢ : ٧٠٢ .

(١٥) Herzl, June 12, 1895, ibid, i:88, *Tagebücher*, 1:98: "Die arme Bevölkerung trachten wir unbemerkt über die Grenze zu schaffen," cited in Masalha, *Expulsion of the Palestinians*, p. 9.

هرتسل : ١٢ من حزيران/يونيو ١٨٩٥ ، فى المصدر نفسه ، ١ : ٨٨ ؛ [وانظر النص الألماني] **لليوميات** ، ١ : ٩٨ ، عن مصالحة : **طرد الفلسطينيين** ، ص ٩ (الجملة المقتبسة فى هذا الهامش مترجمة فى المتن [المترجم]).

(١٦) Jonathan Sacks, *The Dignity of Difference: How to Avoid the Clash of Civilizatrions* (London: Continuum, 2002).

جونَثن زاكس : **كرامة الاختلاف : كيف نتفادى صراع الحضارات** (لندن : كُنْتِنْيُوَم ، ٢٠٠٢) .

(١٧) هرتسل : **الأرض القديمة الجديدة** ، ص ١٠٠ .

(١٨) المصدر نفسه ، ص ٦٢ .

(١٩) المصطلح الأصلى هنا هو **realpolitik** ، وهو مصطلح ألمانى يعنى سياسة التوسُّع وتغليب المصلحة القومية على أية اعتبارات أخرى ، والترجمة الحرفية التى وضعها قاموس **المورد** لهذا المصطلح ، وهى السياسة الواقعية ، لا تعبِّر فى الواقع عن مضمونه (المترجم) .

(٢٠) إيلون : **هرتسل** ، ص ٧ .

(٢١) هرتسل : **اليوميات** ، ٤ من أيلول/سبتمبر ١٨٧٩ ، عن إيلون : **هرتسل** ، ص ٤٤-٤٥ .

(٢٢) شولم : **سبتاى سيڤي** ، ص ١٢٧ .

(٢٣) هرتسل : ١١ من حزيران/يونيو ١٨٩٥ ، **اليوميات الكاملة** ، ١ : ١٠٤ ، ٣ ، عن إيلون: **هرتسل** ، ص ٣ .

(٢٤) إيلون : **هرتسل** ، ص ٢ .

(٢٥) هرتسل : ١٦ من نيسان/إبريل ١٨٩٦ ، ٥ من حزيران/يونيو ١٨٩٥ ، **اليوميات الكاملة** ، ١: ٢٤ ، ٣٣ ، عن إيلون : **هرتسل** ، ص ٢ .

(٢٦) هرتسل : ١١ من حزيران/يونيو ١٨٩٥ ، **اليوميات الكاملة** ، ١ : ٧٥ ، عن إيلون : **هرتسل** ، ص ٢ .

(٢٧) الكلمة الأصلية هنا هى mania ، وهى نوع من أنواع الاضطراب العقلى الذى يقرب من الجنون بمعناه المتداول بالعربية ، لكننى تفاديت استعمال كلمة "الجنون" لئلا أعطى انطباعًا مغلوطًا عن الحالة التى تصفها المؤلِّفة . وقد ورد فى **اللسان** أن الهوس "طرف من الجنون" ؛ ولذا فإن كلمة "الهوس" هى أقرب مرادف إلى الكلمة الإنكليزية (المترجم) .

(٢٨) Weizmann, letter to Leo Motzkin, January 31, 1902, in *Letters and Papers*, vol. 1, ser. A, ed. Leonard Stein, in collaboration woth gedalia Yogev (London: Oxford Univesity Press, 1968), p. 224.

ڤايتسمان : رسالة إلى ليو موتْسْكِن ، ٣١ من كانون الثاني/يناير ١٩٠٢ ، فى **رسائل وأوراق**، المجلَّد الأول ، السلسلة أ ، تحقيق لِنَرْد سْتاين بالتعاون مع غِداليا يوغيڤ (لندن : مطبعة جامعة أوكسفرد ، ١٩٦٨) ، ص ٢٢٤ .

(٢٩) ڤايتسمان ، رسالة إلى ڤيرا خاتْسمَن ، ٦-٧ من تموز/يوليو ١٩٠١ ، فى المصدر نفسه ، ص ١٥٣ .

(٣٠) لم تشعر إسرائيل بالرغبة فى دفن أبناء هرتسل على جبل هرتسل حتى عندما عرض عليها ذلك .

(٣١) هسّ : **روما وأورشليم** (١٨٦٢) ، فى كتاب هرتسبرغ : **الفكرة الصهيونية** ، ص ١١٩ .

(٣٢) بن سوسان : **تاريخ** ، ص ٤٠٧ .

(٣٣) Max Nordau to Herzl, February 26, 1896, cited in Vital, *The Origins of Zionism*, p. 269.

رسالة من ماكس نورداو إلى هرتسل بتاريخ ٢٦ من شباط/فبراير ١٨٩٦ ، عن ڤيتال : **أصول الصهيونية** ، ص ٢٦٩ .

(٣٤) Arendt, "The Jewish State: Fifty Years After," p. 165.

أرِنْتْ : "الدولة اليهودية : بعد خمسين سنة" ، ص ١٦٥ .

(٣٥) Leon Pinsker, *AutoEmancipation! An Appeal to His People by a Russian Jew* (1882), in Hertzberg, *The Zionist Idea*, p. 192.

ليون پنسكر : **التحرير الذاتى : دعوة من يهودى روسى إلى قومه** (١٨٨٢) ، فى كتاب هرتسبرغ : **الفكرة الصهيونية** ، ص ١٩٢ .

(٣٦) أ. د. غوردن : "تأملات أخيرة" (١٩٢١) فى المصدر نفسه ، ص ٣٨٤ .

(٣٧) Sigmund Freud, *The Interpretation of Dreams* (1900), Standard Edition, 4:48.

سغمند فرويد : **تفسير الأحلام** (١٩٠٠) ، الطبعة المعتمدة ، ٤ : ٤٨ .

(٣٨) Arendt, "Zionism Reconsidered" (1944), in *The Jew as Pariah*, p. 138.

أرِنْتْ : "نظرة ثانية إلى الصهيونية" (١٩٤٤) ، فى **اليهودى منبوذًا** ، ص ١٣٨ .

(٣٩) بن سوسان : **تاريخ** ، ص ٤٧٤ .

(٤٠) المصدر نفسه .

(٤١) Herzl, conversation with Maurice de Hirsch, June 2, 1895, Pentecost, *Complete Diaries*, 1:19, *Tagebücher*, 1:22, cited in Elon, *Herzl*, p. 136.

هرتسل : حديث مع موريس دى هيرش ، الثانى من حزيران/يونيو ١٨٩٥ ، عيد الحصاد ["شفوعوت" بالعبرية] ، **اليوميات الكاملة** ، ١ : ١٩ ، والنص الألمانى لليوميات ، ١ : ٢٢ ، عن إيلون : **هرتسل** ، ص ١٣٦ .

(٤٢) رسالة من هرتسل إلى دى هيرش ، ٣ من حزيران/يونيو ١٨٩٥ ، **اليوميات الكاملة** ، ١ : ٢٧-٢٨ ، والنص الألمانى لليوميات ، ١ : ٣٣ ، عن إيلون : **هرتسل** ، ص ١٣٧ (التأكيد من عندي) .

(٤٣) رسالة من هرتسل إلى دى هيرش ، ٣ من حزيران/يونيو ١٨٩٥ ، **اليوميات الكاملة** ، ١ : ٢٧ ، والنص الألمانى لليوميات ، ١ : ٣٢ ، عن إيلون : **هرتسل** ، ص ١٤٣.

(٤٤) Amnon Raz-Krakotzkin, "Binationalism and Jewish Identity: Hanna Arendt and the Question of Palestine," in *Hanna Arendt in Jerusalem*, ed. Stephen E. Aschheim (Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 2001), p. 169.

أمنون راز كراكوتسكن : "الدولة ذات الشعبين والهوية اليهودية : هانا أرِنْتْ والمسألة الفلسطينية" ، فى كتاب **هانا أرِنْتْ فى القدس** ، تحرير ستيفن إ. آشهايم (بيركلى ولوس أنجلس : مطبعة جامعة كالفورْنيا ، ٢٠٠١) ، ص ١٦٩ .

(٤٥) Martin Buber, "Zionism and 'Zionism' " (1948), in *A Land of Two Peoples: Martin Buber on Jews and Arabs*,

ed. Paul Mendes-Flohr (New York: Oxford University Press, 1983), p. 220.

مارتن بوبر : "الصهيونية و 'الصهيونية' " (١٩٤٨) ، فى كتاب **أرض شعبين : مارتن بوبر [يكتب] عن اليهود والعرب** ، تحرير: پول مندس فلور (نيويورك : مطبعة جامعة أوكسفرد ، ١٩٨٣) ، ص ٢٢٠ .

(٤٦) المصدر نفسه ، ص ٢٢١ .

(٤٧) المصدر نفسه .

(٤٨) أرنْت : "نظرة ثانية إلى الصهيونية" ، ص ١٤٦ .

(٤٩) Martin Buber, "The Spirit of Israel and the World Today" (1939), in *On Judaism*, ed. Nahum N. Glatzer (New York: Schocken, 1967), p. 185.

مارتن بوبر : "روح إسرائيل وعالم اليوم" (١٩٣٩) ، فى كتاب **فى اليهودية** ، تحرير ناحوم ن. غلاتْسَر (نيويورك : شوكن ، ١٩٦٧) ، ص ١٨٥ .

(٥٠) بوبر : "الصهيونية و 'الصهيونية' " ، ص ٢٢١ .

(٥١) المصدر نفسه .

(٥٢) المصدر نفسه ، ص ٢٢٣ .

(٥٣) المصدر نفسه ، ص ٢٢١ .

(٥٤) Said, "Zionism from the Standpoint of Its Victims," p. 89 (emphasis original).

سعيد : "الصهيونية من وجهة نظر ضحاياها" ، ص ٨٩ (التأكيد فى النص الأصلي) .

(٥٥) "What Needs to Be Done," announcement of opening Conference of the Sikkuy "Or Commission Watch" Project, *Ha'aretz*, June 18, 2004.

"ما يجب فعله" ، إعلان المؤتمر الافتتاحي لمشروع هيئة أور للمراقبة في سيكوى ، هآرتس، ١٨ من حزيران/يونيو ٢٠٠٤ . (سيكوى هى جمعية تدعو إلى المساواة فى الحقوق المدنية فى إسرائيل [المترجم]) .

(٥٦) Buber, "Should the Ichud Accept the Decree of History?" (1949), in Mendes-Flohr, *A Land of Two Peoples*, p. 250.

بوبر : "هل يتوجب على الإيكود أن يقبل حكم التاريخ ؟" (١٩٤٩) ، فى **أرض شعبين** ، ص ٢٥٠ . (الإيكود اختصار للاسم الإنكليزى للبرنامج الدولى للإسكان والتطوير الحضري

International Course on Housing and Urban Development

وهو برنامج أسس فى تل أبيب لتهيئة الجو المناسب للمهاجرين الجدد إلى إسرائيل [المترجم].)

(٥٧) David Grossman, "Death as a Way of Life" (May 2001), in *Death as a Way of Life*, p. 115.

ديڤد غروسمَن : "الموتُ طريقةً للحياة" (آيار/مايو ٢٠٠١) ، فى كتاب **الموت طريقةً للحياة** ، ص ١١٥ .

(٥٨) Buber, "Politics and Morality" (1945), in Mendes-Flohr, *A Land of Two Peoples*, p. 172.

بوبر : "السياسة والأخلاق: (١٩٤٥) ، فى كتاب **أرض شعبين** ، تحرير : پول مندِس فلور ، ص ١٧٢ .

(٥٩) Freud, "The Dissection of the Psychical Personality," Lecture 31, in *New Introductory Lectures* (1933), Standard Edition, 22:90.

فرويد : "تشريح الشخصية النفسانية" ، المحاضرة رقم ٣١ ، فى كتاب **محاضرات تقديمية جديدة** (١٩٣٣) ، الطبعة المعتمدة ، ٢٢ : ٩٠ .

(٦٠) Jacques Lacan, "The Freudian Thing" (1955), in *Ecrits: A Selection*, trans. Alan Sheridan (London: Tavistock, 1977), pp. 128-29.

جاك لاكان : "الشيء الفرويدي" (١٩٥٥) ، في كتاب **مختارات من الكتابات** ، ترجمة: آلن شَردَن (لندن : تافستك ، ١٩٧٧) ، ص ١٢٨-١٢٩ . (ترجمة ترجمة لاكان لعبارة فرويد تقريبية طبعًا؛ لأن اللغة العربية ليس فيها ضمير يخلو من التذكير والتأنيث مثل الضمير it بالإنكليزية [المترجم] .)

(٦١) Buber, "The Spirit of Israel and the World Today," p. 180 (my emphasis).

بوبر : "روح إسرائيل وعالم اليوم" ، ص ١٨٠ (التأكيد من عندي) .

(٦٢) Hans Kohn, "Nationalism" (1921-22), in *The Jew: Essays from Buber's Journal Der Jude*, ed. Arthur A. Cohen, trans. Joachim Neugroschel (Tuscaloosa: University of Alabama Press, 1980), p. 27 (my emphasis).

هانس كون : "القومية" (١٩٢١-١٩٢٢) ، في كتاب **اليهودى : مقالات من يوميات بوبر [بعنوان] اليهودى** ، تحرير: آرثر أ. كوهين ، ترجمة يواخيم نويْغروشِل (تَسكَلوسا: مطبعة جامعة آلَباما ، ١٩٨٠) ، ص ٢٧ (التأكيد من عندي) .

(٦٣) For a discussion of the emergence of messianism in German-Jewish thought after the First World War, see Anson Rabinach, *In the Shadow of Catastrophe: German Intellectuals between Apocalypse and Enlightenment* (Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 1977). Rabinach shows how the radical messianism of Walter Benjamin and Ernest

Bloch, apocalyptic and esoteric, with its "certitude of redemption" and "bleak pessimism" after the First World war, progressively detached itself from political and hence any nationalist aspirations (p. 62). See esp. chap. 1 "Between Apocalypse and Enlightenment: Benjamin, Bloch and Modern German-Jewish Messianism."

انظر كتاب أنسُن رابِناخ **تحت ظل الكارثة : المثقفون الألمان ما بين الرؤيـا والتنـوير** (بيركلى ولوس أنجلس : مطبعة جامعة كالفورنيا ، ١٩٧٧ ، حيث تجد بحثًا عن ظهـور النـزعة الخلاصية فى الفكر الألمانى اليهودى بعد الحرب العالمية الأولى . يبين رابنـاخ فى هذا الكتاب كيف أن الخلاصية المتطرفة عند كلٍّ من وولتر بِنْجَمِن وإيرنسْت بْلوخ ، وهى خلاصية أخروية غيبية ، بكل ما فيها من "يقين بالخلاص" ومن "تشاؤمية قاتمة" انتهى بها المطاف بعد الحرب العالمية الأولى إلى عزل نفسها عن كل المطامح الـسياسية، ومـن ثم القومية (ص ٦٢) . انظر على وجه الخصوص الفصل الأول بعنوان "بين الرؤيا والتنوير : بنْجمِن وبلوخ والخلاصية الألمانية اليهودية" .

(٦٤) Arnold Zweig, *The Face of Eastern European Jewry*, ed. And trans. Noah Isenberg (Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 2004), p. 11.

آرنولد تسفايغ : **وجه يهود أوربا الشرقية** ، حرَّره وترجمه: نُوَه آيزنبرغ (بيركلى ولوس أنجلس : مطبعة جامعة كالفورنيا ، ٢٠٠٤) ، ص ١١ .

(٦٥) Buber, "The Meaning of Zionism" (1946), in Mendes-Flohr, *A Land of Two Peoples*, p. 183.

بوبر : "معنى الصهيونية" ، فى كتاب **أرض شعبين** ، تحرير: مَنْدِس فلور ، ص ١٨٣ .

(٦٦) المصدر نفسه .

(٦٧) بوبر : "'الصهيونية و 'الصهيونية' " ، ص ٢٢٢ .

(٦٨) المصدر نفسه .

(٦٩) المصدر نفسه ، ص ٢٢١ . (قد يكون من المفيد هنا أن أذكر أن هذه الكلمة يختلف معناها من سياق إلى آخر ، والمعنى الذى يناسب سياقنا الراهن هو هذا الذى يذكره معجم التراث الأمريكى *The American Heritage Dictionary* :

2. A place or religious community regarded as sacredly devoted to God. **3.** An idealized, harmonious community; utopia.

٢) مكانٌ أو جماعة دينية يعتبران موقوفين لعبادة الله . ٣) ؛ مجتمع مثالى متناسق ؛ يوتوبيا . [المترجم] .)

(٧٠) رسالة من هرتسل إلى دى هيرش ، ٣ من حزيران/يونيو ١٨٩٥ ، **اليوميات الكاملة** ، ١ : ٢٧ ، عن إيلون : **هرتسل** ، ص ٢٢١ .

(٧١) Weizmann, *Trial and Error*, p. 418; "On World Citizenship and Nationalism" (Prague, March 27, 1912), in *Letters and Papers*, vol. 1, ser. B, pp. 89, 91; "The Jewish People and Palestine," p. 12; "States Are Not Given" (address at UPA Campain Banquet, London, January 28, 1948), in *Letters and Papers*, vol. 1, ser. Bm p. 687 (my emphasis throughout).

ڤايتسمان : **التجربة والخطأ** ، ص ٤١٨ ؛ "فى شأن المواطنة العالمية والقومية" (براغ ، ٢٧ من آذار/مارس ١٩١٢) ، فى **رسائل وأوراق** ، ، المجلّد الأول ، السلسلة ب ، ص ٨٩ ، ٩١؛ "الشعب اليهودى وفلسطين" ، ص ١٢ ؛ "الدُّول لا تُمْنَح" (كلمة أمام المأدبة المخصصة لحملة الـ UPA ، لندن ، ٢٨ من كانون الثانى/يناير ١٩٤٨) ، فى **رسائل وأوراق** ، ، المجلّد الأول ، السلسلة ب ، ص ٦٨٧ (التأكيد من عندى فى جميع الحالات).

(٧٢) Hans Kohn, "Zionism Is Not Judaism" (1929), in Mendes-Flohr, *A Land of Two Peoples*, p. 98.

هانس كون : "الصهيونية ليست هي اليهودية" (١٩٢٩) ، في كتاب مندس فلور : **أرض شعبين** ، ص ٩٨ .

(٧٣) المصدر نفسه .

(٧٤) المصدر نفسه ، ص ٩٩ .

(٧٥) Buber, "Our Reply" (response to an attack by the clandestine military group, the Irgun, in their underground publication, *Herut* [Freedom] on Buber's organization, the Ichud, 1945), in Mendes-Flohr, *A Land of Two peoples*; "Should the Ichud Accept the Decree of History?" pp. 178, 248.

بوبر : "ردُّنا" (على هجوم قامت به منظمة الإرغون العسكرية السرِّيـّة في صـحيفتها السرية **حيروت** [الحرِّيةّ] ضد منظمة بوبر الإيكود ، سنة ١٩٤٥ ، في كتاب مندس فلور: **أرض شعبين** ؛ "هل يجب على منظمة الإيكود قبول حكم التاريخ ؟" ص ١٧٨و ٢٤٨ .

(٧٦) كون : "الصهيونية ليست هي اليهودية" ، ص ٩٩ .

(٧٧) المصدر نفسه .

(٧٨) Kohn, "Zionism," in *Living in a World Revolution: My Encounter with History* (New York: Trident, 1964), p. 48; many thanks to Elliott Ratzman for giving me this volume.

كون : "الصهيونية" في كتاب **العيش في ثورة عالمية : مواجهتي مع التاريخ** (نيويورك : ترايدنت ، ١٩٦٤) ، ص ٤٨ . أشكر إلـيُتْ راتسمَن لإعطائي هذا المجلَّـد شـكرًا جزيلاً.

(٧٩) كون : "القومية" ، ص ٣٠ ، ٩٦ .

(٨٠) المصدر نفسه ، هامش المحرر ، ص ٢٠ .

(٨١) المصدر نفسه ، ص ٢٦ . (أمرت الملكة كاثرين دى مَدِچي بقتل عـــدد كـــبير مـــن الهوغونوت فى إحدى ليالى سنة ١٥٧٢، وذلك بعد سلسلة طويلة من القلاقل الداخلية فى فرنسا بين الكاثوليك والبروتستانت الذين أُطلق عليهم اسم الهوغونوت . وهذه الجريمـــة مثال على ما يدعوه كون بالتعصُّب الدينى [المترجم] .)

(٨٢) Hermione Lee, *Virginia Woolf* (London: Chatto, 1996), p. 510.

هرميون لى : **ڤرجِنْيا وُلْف** (لندن : چاتو ، ١٩٩٦) ، ص ٥١٠ .

(٨٣) كون : "القومية" ، ص ٢٦ .

(٨٤) المصدر نفسه ، ص ٢٨ .

(٨٥) المصدر نفسه .

(٨٦) المصدر نفسه ، ص ٢٦ . (كلمة "الإيمان" فى النص تقابل كلمة **faith** التى تعنى أيضًا المعتقد الدينى أو الدين بعامة . وكلمة "الأسطورة" فى آخر الاقتباس تقابل **myth** ، وهى فى السياق الراهن لا تدلُّ على القصة الخرافية الكاذبة ، بل على "القصة المتماسكة الـــتى تسعى إلى التفسير من " دون الحكم على تاريخيتها . [المترجم] .)

(٨٧) Ibid., p. 25; Freud, *The Future of an Illusion* (1927), Standard Edition, 21:18.

المصدر نفسه ، ص ٢٥ ؛ فرويد : **مسقبل وهم** (١٩٢٧) ، الطبعة المعتمدة ، ٢١ : ١٨

(٨٨) هذه العبارة هى فى الأصل بالألمانية ، وهى عنوانُ كتابٍ معروف لنيتشه (المترجم) .

(٨٩) Judah Leon Magnes, "Like All the Nations?" (1930), in Mendes-Flohr, *A Land of Two Peoples*, p. 447.

يهودا ليون ماغنس : "مثل كلّ الشعوب ؟" (١٩٣٠) ، فى كتاب مَنْدِس فلــور : **أرض شعبين**، ص ٤٤٧ .

(٩٠) فرويد : **مستقبل وهم** ، ص ٣٤ ؛ كون : "القومية" ، ص ٢٧ .

(٩١) العنوان المعروف بالإنكليزية هــو *Moses and Monotheism* أى **موســى والتوحيد** ، لكـــن العنـــوان بالألمانيـــة هــو *Der Mann Moses und die Monotheistische Religion* ، وهو الذى أعطت المؤلفة الجزء الأوَّل منه فقط .

(٩٢) Edward Said, *Freud and the Non-European* (London: Verso and the Freud Museum, 2003).

إدوَارْد سعيد : **فرويد وغير الأوروبي** (لندن : ڤيرسو ومتحف فرويد ، ٢٠٠٣) .

(٩٣) كون : "القومية" ، ص ٢٧ .

(٩٤) Leon Pinsker, *AutoEmancipation!*, in Hertzberg, *The Zionist Idea*, pp. 184, 194.

ليون پنسكر : **التحرير الذاتى** ، فى كتاب هيرتسبرغ : **الفكرة الصهيونية** ، ص ١٨٤ ، ١٩٤ .

(٩٥) بوبر : "هل يتوجب على الإيكود أن تقبل حكم التاريخ ؟" ص ٢٥٠ (التأكيــد مــن عندي) .

(٩٦) أرِنْت : "نظرة ثانية إلى الصهيونية" ، ص ١٥٦ .

(٩٧) المصدر نفسه ، ص ١٧٢ .

(٩٨) المصدر نفسه ، ص ١٥٦ .

(٩٩) المصدر نفسه ، ص ١٧٢١٣٢-١٣٣ .

(١٠٠) المصدر نفسه ، ص ١٣٣ .

(١٠١) المصدر نفسه ، ص ١٦٢ .

(١٠٢) *Dangerous Liaison*, transcript of interview with Ramadan Safi, p. 5. See also Noam Chomsky, *Fateful Traingle: The United States, Israel and the Palestinians* (1993; rev. ed. London: Pluto, 1999).

العلاقة الخطرة ، محضر مقابلة مع رمضان صافى ، ص ٥ . وانظر أيضًا نوام چومسكى : **المثلث المصيرى : الولايات المتحدة وإسرائيل والفلسطينيون** (١٩٩٣ ؛ الطبعة المنقحة ، لندن : پلوتو ، ١٩٩٩) .

(١٠٣) تالْمُن : **إسرائيل بين الشعوب** ، ص ١٠٢-١٠٣ .

(١٠٤) أرِنْتْ : "نظرة أخرى إلى الصهيونية" ، ص ١٤١ .

(١٠٥) Tom Nairn, "Out of the Cage," *London Review of Books*, June 24, 2004, p. 14.

توم نَيرْن : "خارج القفص" ، **مجلة لندن للكتب** ، ٢٤ من حزيران/يونيـــو ٢٠٠٤ ، ص ١٤ .

(١٠٦) كون : "القومية" ، ص ٣٠ .

(١٠٧) Arendt, "To Save the Jewish Homeland—There Is Still Time" (May 1948), in *The Jew as Pariah*, p. 187.

أرِنْتْ : "لم يفت الوقتُ بعد لإنقاذ الوطن اليهودي" (آيار/مـــايو ١٩٤٨) ، فى كتـــاب **اليهودى منبوذًا** ، ص ١٨٧ .

(١٠٨) Ronit Chacham, *Breaking Ranks: Refusing to Serve in the West Bank and Gaza Strip* (New York: Other Press, 2003), p. 60.

رونيت خاخام : **عصيان الأوامر : رفضُ الخدمة فى الـــضفّة الغربيَّـــة وقطـــاع غـــزَّة** (نيويورك: المطبعة الأخرى ، ٢٠٠٣) ، ص ٦٠ . (قد يدلُّ اسم دار النشر هذه على أنها تنشر أعمالاً تختلف فى طبيعتها عمّا تنشره دور النشر الأخرى [المترجم] .)

(١٠٩) McGreal, "Israel on Road to Ruin."

مغريل : "إسرائيل على طريق الدَّمار" . (لم تذكر المؤلفة بقية التفاصيل ، ولكن المقالة نشرت في صحيفة الغارْدِيَن في ١٥ من تشرين الثاني/نوفمبر ٢٠٠٣ . والاقتباس ليس دقيقًا ؛ إذا اعتبرنا أن النص المنشور على الإنترنت صحيحٌ [المترجم] .)

(١١٠) Gideon Levy, "I Punched an Arab in the Face," *Ha'aretz*, November 21, 2003, p. 7.

غِدْيَن ليفي : "لَكَمْتُ عربيًّا في وجهه" ، **هَآرِتْس** ، ٢١ من تشرين الثاني/نوفمبر ٢٠٠٣ ، ص ٧ . (يقتطف ليفي مقتطفات مطوَّلة من كتاب فورر الذى يعطى صورة عن الإهانات التي يكون الفلسطينيون عرضة لها والأذى الذى يلحق بهم عند نقاط التفتيش، ولا يريد الغرب أن يراها ولا أن يسمع عنها [المترجم] .)

(١١١) Ze'ev Schiff, "Crazy after All These Years," *Ha'aretz*, March 26, 2003.

زئيف شف :"مجنونة بعد كلّ هذه السنين" ، **هَآرِتْس** ، ٢٦ من آذار/مارس ٢٠٠٣ . (تحتمل العبارة الأخيرة the virus of a crazy state وجهين ، أحدهما هو الذى أثبت في المتن والآخر هو "فيروس حالة الجنون" ؛ لأن كلمة state تعني الدولة والحالة ، ولربما قصد الكاتب المعنيين معًا [المترجم] .)

(١١٢) Cited in Colin Urquhart, "Hamas Barrage Follows Israeli Raid," *Guardian*, October 22, 2003.

عن كولِن إرْكْهارت : "قصفٌ من حماس بعد غارة إسرائيلية" ، **الغـارْدِيَن** ، ٢٢ من تشرين الأوَّل/أكتوبر ٢٠٠٣ .

(١١٣) Ari Shavit, "On the Eve of Destruction" (interview with Avraham Burg), *Ha'aretz*, November 14, 2003, p. 4.

آری شاڤت : "عشيَّة الدَّمار" (مقابلة مع أڤراهام برغ) ، هَآرِتْس ، ١٤ مـــن تـــشرين الثاني/نوفمبر ٢٠٠٣ ، ص ٤ .

(١١٤) كون : "القومية" ، ص ٢٠ .

(١١٥) Jonathan Spyer, "Israel's Demographic Timebomb," *Guardian*, January 14, 2004.

جونَثَن سْپايَر : "إسرائيل والقنبلة السكّانيَّة الموقوتة" ، الغـــاردْيَن ، ١٤ مـــن كـــانون الثاني/يناير ٢٠٠٤ .

(١١٦) Ilan Pappe, "Encountering Nationalism: The Urge for Cohabitation," in *A History of Modern Palestine: One Land, Two Peoples* (Cambridge: Cambridge University Press, 2004), p. 116. See Susan Lee Hattis, *The Bi-National Idea in Palestine during Mandatory Times* (Tel Aviv: Shikmona Press, 1970).

إيلان پاپ : "في مواجهة القومية : الحاجة إلى التعايش" ، في كتاب تـــاريخ فلـــسطين الحديثة: أرض واحدة وشعبان (كيمبرج : مطبعة جامعـــة كيمـــبرج ، ٢٠٠٤) ، ص ١١٦؛ وانظر سوزان لي هاتِس : فكرة الشعبين في فلسطين في عهد الانتداب (تل أبيب: مطبعة شِكْمونا ، ١٩٧٠) .

(١١٧) Samuels to Smuts, March 30, 1948; cited in Hattis, *The Bi-National Idea*, p. 316.

رسالة من ساميولز إلى سْمَتْس ، ٣٠ آذار/مارس ١٩٤٨ ، عن هاتِس : فكرة الشعبين ، ص ٣١٦ .

(١١٨) Peter Hirschberg, "One-state Awakening," *Ha'aretz*, December 12, 2003, p. 14.

بيتر هِرْشبرغ : "فكرة الدولة الواحدة تستيقظ" ، **هَآرِتْس** ، ١٢ من كانون الأوَّل/ديسمبر ٢٠٠٣ ، ص ١٤ . (يفهم من بعض المصادر التي راجعتها عن الكريتيين والبليتيين أنهم ربما كانوا من قبائل الفلسطينيين ، لكن البليتيين يسمَّون في ترجمة ڤان دايك للكتاب المقـدَّس "السُّعاة" فقط ، مقابلاً للكلمة الإنكليزية المعتادة runners التي يوصفون بها في المصادر الإنكليزية [المترجم] .)

(١١٩) Cited in N. de M. Bentwich, *Ahad Ha'am and His Philosophy* (Jerusalem: Keren Hayesod [Palestine Foundation Fund] and the Keren Kayemeth Le-Israel, 1927), p. 22.

عن ن. دي م. بِنْتْوِج : **أحاد هَعام وفلسفته** (القدس : صـندوق مؤسسة فلسطين والصندوق القومي اليهودي ، ١٩٢٧) ، ص ٢٢ .

(١٢٠) عن المصدر نفسه (التأكيد من عندي) .

(١٢١) كون : "الصهيونية ليست هي اليهودية" ، ص ٩٩ .

(١٢٢) Ahad Ha'am to Weizmann, quoted in Yosef Gorny, *Israel and the Arabs 1882-1948: A Study of Ideology* (Oxford: Clarendon, 1987), p. 63.

رسالة من آحاد هَعام إلى ڤايتسمان ، اقتبسها يوسف غورني في كتابه **إسرائيل والعـرب من سنة ١٨٨٢ إلى سنة ١٩٤٨: دراسة في الإيديولوجيا** (أوكسفرد : كلارنـدن ، ١٩٨٧) ، ص ٦٣ .

(١٢٣) Ahad Ha'am, "The Truth from Palestine (1891), cited in Steven J. Zipperstein, *Elusive Prophet: Ahad Ha'am and the Origins of Zionism*, Jewish Thinkers, gen ed. Arthur Hertzberg (London: Peter Halban, 1993), p. 57.

أحاد هَعام : "الحقيقة من فلسطين" (١٨٩١) ، عن ستيفن ج. زِپِرسْتاين : **النبي المحيِّر** : **أحاد هَعام وأصول الصهيونية** ، فى سلسلة المفكرون اليهود ، المحرر العام: آرثر هرتسبرغ (لندن : پيتر هولْبن ، ١٩٩٣) ، ص ٥٧ .

(١٢٤) Bentwich, *Ahad Ha'am*, p. 5; Zipperstein, *Elusive Prophet*, p. xxiii; Hertzberg, *The Zionist Idea*, p. 250.

بَنْتوِج : **أحاد هَعام** ، ص ٥ ؛ زپرستاين : **النبي المحيِّر** ، ص ٢٣ (بالأرقام الرومانيـــة) ؛ هرتسبرغ : **الفكرة الصهيونية** ، ص ٢٥٠ .

(١٢٥) عن زپرستاين : **النبي المحيِّر** ، ص ١٩٦ .

(١٢٦) أحاد هَعام : "الحقيقة من فلسطين" (١٨٩١) ، عن المصدر نفسه ، ص ٦١ .

(١٢٧) رسالة من أحاد هَعام إلى موشى سْملانْسكى ، ١٨ من تشرين الثاني/نوفمبر ١٩١٣ ، عن كون : "الصهيونية" ، ص ٥٤ .

(١٢٨) Ahad Ha'am, "The Wrong Way" (1889), *Nationalism and the Jewish Ethic: Basic Writings of Ahad Ha'am*, ed. and introd. Hans Kohn (New York: Schocken, 1962), p. 35.

أحاد هَعام : "الطريقة الخطأ" (١٨٨٩) ، **القومية والخليقة اليهودية : الكتابات الأساس لأحاد هَعام** ، تحقيق وتقديم: هانس كون (نيويورك : شوكن ، ١٩٦٢) ، ص ٣٥ .

(١٢٩) Ahad Ha'am, "Positive and Negative," in *Selected Essays*, trans. Leon Simon (Philadelphia: Jewish Publication Society of America. 1912), p. 52.

أحاد هَعام : "موجب وسالب" ، فى **مقالات مختارة** ، ترجمة : ليون سايْمن (فلادِلْفيــا : جمعية النشر اليهودية فى أمريكا ، ١٩١٢) ، ص ٥٢ .

(١٣٠) رسالة من شولم إلى بِنْجَمن بتاريخ الأول من آب/أغسطس ١٩٣١ ،فى كتاب وولتر **بِنْجَمن**، ص ١٧٣ .

(١٣١) Ahad Ha'am, "Moses" (1904), in *Essays, Letters, Memoirs*, trans. and ed. Leon Simon, East West Library (Oxford: Oxford University Press, 1946), p. 327.

أحاد هَعام : "موسى" (١٩٠٤) ، فى كتاب **مقالات ورسائل ومـــذكرات** ، ترجمـــة: وتحقيق ليون سايْمن ، مكتبة الشرق والغرب (أوكسفرد : مطبعة جامعـــة أوكـــسفرد ، ١٩٤٦) ، ص ٣٢٧ .

(١٣٢) For a discussion of Franz Rosenzweig's critique of this issue, and the question of idolatry in relation to political fulfillment, see Leora Batnitzky, *Idolatry and Representation: The Philosophy of Franz Rosenzweig Reconsidered* (Princeton: Princeton University Press, 2000).

انظر النقاش المخصص لتحليل فرانتس روزنتسفايغ لهذه المسألة ولمسألة عبادة الأصنام فى علاقتها بتحقق الرغبات السياسية فى كتاب لِئورا باتنِتْسكى : **عبادة الأصنام والتمثيل : نظرة ثانية فى فلسفة فرانتس روزنتسفايغ** (پرنستن : مطبعة جامعة پرنستن ، ٢٠٠٠) .

(١٣٣) أحاد هَعام : "موسى" ، ص ٣٢٣ .

(١٣٤) المصدر نفسه ، ص ٣٢٤ .

(١٣٥) النرڤانا بمعناها الاصطلاحى الدقيق لدى البوذيين والهندوس هى حالة تشبه ما يتحدّث عنه المتصوِّفة من حكمة تامة وتحرُّر كامل من الصلات بهذا العالم المتغيِّر ، لكننى أحسب أن المؤلِّفة هنا تستخدم هذه الكلمة بمعناها الشائع الذى يدلُّ على المتعة والسّعادة الغامرة التى قد تحصل لأى سبب ، ومنها فى السياق الراهن نشوة اليهود بما كانوا يحقّقونه مـــن نجاح فى فلسطين (المترجم) .

(١٣٦) ماغنس : "مثل كلّ الشعوب ؟" ص ٤٤٧ ؛ أرنْتْ : "نظرة ثانية إلى الصهيونية" ، ص ١٧١ ، ١٦٦ .

(١٣٧) رسالة من هرتسل إلى غودمان بتاريخ ١٦ من حزيران/يونيـــو ١٨٩٥ ، **اليوميـــات الكاملة**، ١ : ١١٢ .

(١٣٨) Herzl, *The Jewish State: An Attempt at a Modern Solution of the Jewish Question* (1896), trans. Sylvie D'Avigdor, 2nd ed. (London: Central Office of the Zionist Organization, 1934), p. 20.

هرتسل : **الدولة اليهودية : محاولة لإيجاد حلٍّ حديث للمـــسألة اليهوديـــة** (١٨٩٦) ، ترجمة: سلڤي داڤيدور ، ط ٢ (لندن : المكتب المركزى للمنظمة الصهيونية ، ١٩٣٤) ، ص ٢٠.

(١٣٩) هرتسل : حديث مع دى هيرش ، الثانى من حزيـــران/يونيـــو ١٨٩٥ ، **اليوميـــات الكاملة** ، ١: ٢١ .

(١٤٠) أحاد هَعام : "الطريق الخطأ" ، ص ٤٠ . (ثمة ههنا وفى الهامش ١٢٣ من هـــوامش الكتاب شيء يثير التساؤل ؛ فقد ذكرت المؤلفة أن تاريخ هذه المقالة هو ســـنة ١٨٨٩ ، ولكنها وصفتها بأنها انتقاد لأفكار هرتسل ، مع أن هرتسل لم ينشر كتابه المعنون **الدولة اليهودية** إلاّ فى سنة ١٨٩٦ ، ولم ينشر روايته المعنونة **الأرض القديمة الجديدة** إلاّ فى سنة ١٩٠٢ ، وقد يمكن حلّ هذا التناقض الظاهر بالقول إن أفكار أحاد هَعام تتعارض وأفكار هرتسل بغض النظر عن العناوين والتواريخ [المترجم]) .

(١٤١) أحاد هَعام : "مركز روحي" (١٩٠٧) ، فى **مقالات ورســـائل ومـــذكرات** ، ص ٢٠٥.

(١٤٢) أحاد هَعام : "سيِّدان" ، فى **مقالات مختارة** ، ص ١٠٠ .

(١٤٣) أحاد هَعام : "مركز روحي" ، ص ٢٠٦ .

(١٤٤) أحاد هَعام : "الماضى والمستقبل" (١٨٩١) ، فى **مقالات مختارة** ، ص ٨٧ .

(١٤٥) المصدر نفسه ، ص ٨١ .

(١٤٦) Frédéric Paulhan, *L'activité mentale et les elements de l'esprit* (Paris: Felix Alcan, 1889), pt 3, *L'esprit*, bk. 1, *Synthèse concrete*, chap. 2, "Synthéses générale—la formation de la personalité—Darwin," p. 484.

فردرِك پولان : **النشاط العقلى والمكوِّنات النفسية** (باريس : فيلكس ألكان ، ١٨٨٩) ، القسم الثالث ، **النفس** ، الكتاب الأول ، **التكامُل المجسَّد** ، الفصل الثانى ، "التكامل العام – تكوين الشخصية – دارْوِن" ، ص ٤٨٤ .

(١٤٧) المصدر نفسه ، المقدِّمة ، ص ٧ .

(١٤٨) Ibid., pt. 3, bk 1, chap. 1, "Synthèses partielles— l'amour, la langue," pp. 282-83.

المصدر نفسه ، القسم الثالث ، الكتاب الأول ، الفصل الأول ، "التكامل الجزئى – الحب، اللغة" ، ص ٢٨٢-٢٨٣ .

(١٤٩) المصدر نفسه ، القسم الثالث ، الكتاب الأوَّل ، الفصل الثانى ، ص ٥٠٤ . (المعلومات المتوافرة على الإنترنت عن هذا الكتاب تجعلنى غير واثق من هذه الإحالة بالنظر إلى ما تدلُّ عليه الإحالة السابقة . فالكتاب كلُّه يقع فى ٥٨٨ صفحة ، وإذا اعتبرنا أن الإحالة السابقة دقيقة يكون الفصل الأول المذكور فيها حوالى ٢٢٠ صفحة ، ولا يعقل أن نكون ما زلنا فى الفصل الثانى من الكتاب الأول من الجزء الثالث و لم يبق من الكتاب إلا أقلُّ من خُمْسِه ما دامت الفصول بهذا الطول . انظر الموقع الآتى على الإنترنت :

http://www.textesrares.com/philo19/livres.php4?nom_aut=Paulhan&prenom_aut=Fr%E9d%E9ric&titre=L%92Activit%E9+mentale+et+les+%E9l%E9ments+de+l%92Esprit&annee_liv=1889

المترجم) .

(١٥٠) Paulhan, *Les mensonages du caractère* (Paris: Felix Alcan, 1905), p. 107.

پولان : أكاذيب الشخصية (فيلكس ألكان ، ١٩٠٥) ــ ص ١٠٧ .

(١٥١) المصدر نفسه ، ص ١٠٩ .

(١٥٢) أحاد هَعام : "سيدان" ، ص ٩١ .

(١٥٣) المصدر نفسه .

(١٥٤) المصدر نفسه ، ص ٩٢.

(١٥٥) المصدر نفسه .

(١٥٦) المصدر نفسه ، ص ١٠٢.

(١٥٧) المصدر نفسه .

(١٥٨) المصدر نفسه ، ص ٩٤ .

(١٥٩) Siegfried Lehmann, "Zionism and Irrationality," in *Shorashim* (*Roots*) (1943), cited in Bebsoussan, *Une histoire*, p. 777.

زيغفريد ليمان : "الصهيونية واللاعقلانية" ، في كتاب شوراشيم (الجــذور) (١٩٣٤) ، عن بن سوسان : تاريخ ، ص ٧٧٧ .

(١٦٠) أحاد هَعام : "سيدان" ، ص ٩٩ .

(١٦١) Robert Louis Stevenson, *The Strange Case of Dr. Jekyll and Mr. Hyde* (1881) (Oxford: Oxford University Press, 1987), p. 61.

روبرت لُوِسْ ستيفنسن : الحالة الغريبة للــدكتور جَكِــل والمــستر هايْــد (١٨٨١) (أوكسفرد : مطبعة جامعة أوكسفرد ، ١٩٨٧) ، ص ٦١ .

(١٦٢) Lacan, "Intervention on Transference" (1951), in *Feminine Sexuality: Jacques Lacan and the Ecole Freudienne*, ed. Juliet Mitchell and Jacquline Rose, trans. Jacqueline Rose (London: Macmillan, 1982), p. 72.

لاكان : "مداخلة حول مفهوم الانتقال" (١٩٥١) ، في كتاب **النوازع الجنسية الأنثوية : جاك لاكان والمدرسة الفرويدية** ، تحرير: جوليت مچل وجاكلين روز ، ترجمة: جاكلين روز (لندن : مَكْمِلَنْ ، ١٩٨٢) ، ص ٧٢ .

(١٦٣) Chisin, February 10, 1882, *A Palestine Diary: Memoirs of a Bilau Pioneer 1881-1887* (New York, 1976), cited in Joseph Frankel, *Prophecy and Politics: Socialism, Nationalism and the Russian Jews 1862-1917* (Cambridge: Cambridge University Press, 1981), p. 92.

چزن : شباط/فبراير ١٨٨٢ ، **يوميّات فلسطينية : مذكرات رائد من بيلاو ١٨٨١–١٨٨٧** (نيويورك ، ١٩٧٦) ، عن جوزف فرانكل : **النبوءة والسياسة : الاشتراكية والقومية واليهود الرّوس ١٨٦٢–١٩١٧** (كيمبرج : مطبعة جامعة كيمبرج ، ١٩٨١) ، ص ٩٢ .

(١٦٤) **العلاقة الخطرة** ، محضر المقابلة مع هارون /أيرُن وتمارا دويْچ ، ص ٦ .

(١٦٥) Yosef Hayim Yerushalmi, *Zakhor: Jewish History and Jewish Memory* (1982) (Seattle: University of Washington Press, 1996), p. 8.

يوسف حاييم يروشلمي : **زخور : التاريخ اليهودى والذاكرة اليهودية** (١٩٨٢) (سياتل : مطبعة جامعة واشنطن ، ١٩٩٦) ، ص ٨ .

(١٦٦) أغلب الظنّ أن أصل كلمة "راهب" بالعربية هو كلمة "ربّي" العبرية التى تعنى "سيِّدي"، فإن صحّ هذا الظن، فإن الصفة rabbinic التى تدلّ على التراث الدينى اليهودى كما يتناقله رهبانهم تعطينا بالعربية "رُهبان" و "رُهباني" لكن من السهل طبعًا إرجاع الكلمة إلى الفعل "رهب" ومشتقّاته فى غياب دراسة تاريخية مقارنة (المترجم) .

(١٦٧) العلاقة الخطرة ، المقابلة مع هارون /أيرُن وتمارا دوِيْچ ، ص ١٢ .

(١٦٨) شْراغاى : "هذه الأرض أرضنا" ، ص ١٠ .

(١٦٩) Compare the moment in the 1950s, recalled by psychoanalyst Christopher Bollas at the opening of his book The Shadow of the Object (New York: Columbia University Press, 1987), when Paula Heimann, a member of the British Psych-Analytic Society, posed a simple question about the patient in analysis: "Who is speaking?" "Up until this moment it had always been assumed that the speaker was the patient," Bollas comments. "But Heimann knew that at any given moment in a session a patient could be speaking with the voice of the mother, or the mood of the father, or some fragmented voice of a child self either lived or withheld from life" (p. 1). My thanks to Martin Golding for pointing out this similarity.

تأمّل تلك اللحظة فى عقد الخمسينيات التى استرجعها المحلّل النفسانى كْرِسْتُفَر بولاس فى مستهلّ كتابه ظلُّ الشيء (نيويورك : مطبعة جامعة كولمبيا ، ١٩٨٧) ، عندما سألَتْه پولا هايمان، عضو الجمعية البريطانية للتحليل النفسى ، سؤالاً بسيطًا عن المريض فى أثناء التحليل النفسى : "من يتكلّم ؟" قال : "ظلّ الناس يفترضون على الدوام أن المتكلّم هو المريض . لكنّ هايمان كانت تعرف أن المريض فى أية لحظة من لحظات التحليل النفسى

يمكنه أن يتحدَّث بصوت الأم ، أو صوت الحالة الذهنية للأب ، أو بصوتٍ مجزَّأ لـــنفسٍ طفولية عاشت أو منعت من العيش" (ص ١) . أشكر مارتن غولدنغ لتنبيهى إلى التشابه .

(١٧٠) Ahad Ha'am, "Imitation and Assimilation" (1893), in *Selected Essays*, pp. 107-8.

أحاد هَعام : "المحاكاة والاندماج" (١٨٩٣) ، فى **مقالات مختارة** ، ص ١٠٧-١٠٨ .

(١٧١) المصدر نفسه ، ص ١١٣-١١٤ .

(١٧٢) أحاد هَعام : "مركز روحي" ، ص ٢٠٣ .

(١٧٣) أحاد هَعام : "المحاكاة والاندماج" ، ص ١١٢ .

(١٧٤) المصدر نفسه .

(١٧٥) أحاد هَعام : "موسى" ، ص ٣١٥ .

(١٧٦) كون : "القومية" ، ص ٢٧ .

(١٧٧) ڤايتسمان : "رؤية للمستقبل" ، ص ٣٨٩ .

(١٧٨) أحاد هَعام : "عبادة الأسلاف" ، فى **مقالات مختارة** ، ص ٢٠٨ .

(١٧٩) المصدر نفسه ، ص ٢٠٩ .

(١٨٠) المصدر نفسه .

(١٨١) Freud, *The Interpretation of Dreams*, p. 68; translation taken here from the Oxford University Press edition (1999), trans. Joyce Crick, p. 58.

فرويد : **تفسير الأحلام** ، ص ٦٨ ؛ الترجمة [الإنكليزية] مأخوذة عـــن طبعـــة جامعـــة أوكسفرد (١٩٩٩) ، ترجمة : جويْس كْرِكْ ، ص ٥٨ . (لا تُفهم هذه الإحالـــة إلا إذا اعتبرنا أن ص ٦٨ تشير إلى "الطبعة المعتمدة" التى ترجمها جيمز سْترَيْچي . ولكن المؤلفة لا تفسِّر لنا لماذا فضَّلت ترجمة جويس كْرِكْ فى هذه الحالة [المترجم] .)

(١٨٢) أحاد هَعام : "عبادة الأسلاف" ، ص ٢٠٩ .

(١٨٣) المصدر نفسه .

(١٨٤) وضعت المؤلفة هذه الكلمة بين علامتي اقتباس للإشارة إلى أن الكلمة وردت هكذا في نصِّ الرواية وللتنصل من مسؤولية استعمالها؛ لأن الكلمة أصبحت مــؤخَّرًا ذات دلالات عنصرية ، وحلّت كلمة "الأفارقة" محلّها (المترجم) .

(١٨٥) ليفي : "لكمتُ عربيًّا في وجهه" ، ص ٦ .

(١٨٦) مَغريل : "إسرائيل على طريق الدمار" ؛ أمير أورِن : "النار في المرة القادمة" ، **هآرِتْس** ، ٢٦ من آذار/مارس ٢٠٠٤ .

(١٨٧) In addition to Ronit Chacham, *Breaking Ranks*, see also *Refusenik! Israel's Soldiers of Conscience*, ed. Peretz Kidron (New York: Zed, 2004).

إضافةً إلى كتاب رونت خاخام **عصيان الأوامر** ، انظر كتاب **الرافضون : جنود إسرائيل الرافضون للخدمة لأسباب تتعلق بالضمير** ، تحرير: بيرتس كِدرون (نيويــورك : زد ، ٢٠٠٤) .

(١٨٨) Aviv Laviem "Hebron Diaries," *Ha'aretz*, Hune 18, 2004, p. 10; see also, for extracts from the catalog, Yitzhak Laor, "In Hebron," *London Review of Books*, July 22, 2004.

أفيف لافي : "يوميات خليلية" ، **هآرِتْس** ، ١٨ من حزيران/يونيــو ٢٠٠٤ ، ص ١٠ ؛ وانظر أيضًا مقتطفات من الكتالوغ في مقالة يِتْسْحاك لاؤور : "في الخليل" ، **مجلة لنــدن للكتب** ، ٢٢ من تموز/يوليو ٢٠٠٤ .

(١٨٩) Moshe Nissim, "I made Them a Stadium in the Middle of the Camp," *Yediot Ahranot*, May 31, 2002, *Gush-Shalom*, June 17, 2002, p. 5.

موشى نسيم : "عملت لهم ساحة رياضية فى وسط المخيَّم" ، **يديعوت أحرونوت** ، ٣١ من آيار/مايو ٢٠٠٢ ، **غوش شالوم** ، ١٧ من حزيران/يونيو ٢٠٠٢ ، ص ٥ .

(١٩٠) خاخام : **التمرُّد** ، ص ٦٠ .

(١٩١) غوردن : "بعض الملاحظات" (١٩١١) ، فى كتاب هرتسبرغ : **الفكرة الصهيونية** ، ص ٣٧٧ .

(١٩٢) بوبر : "السياسة والأخلاق" ، ص ١٧١ .

(١٩٣) المصدر نفسه .

(١٩٤) المصدر المذكور ، هامش المحرر ، ص ١٧٥ .

(١٩٥) أرِنْتْ : "الدَّولة اليهودية : بعد خمسين سنة" ، ص ١٧٥ .

(١٩٦) المصدر المذكور .

(١٩٧) **العلاقة الخطرة** ، محضر مقابلة مع نيومى خزان ، ص ٢٨ .

(١٩٨) Buber, "And If Not Now, When?" (1932), in Mendes-Flohr, *A Land of Two Peoples*, p. 104.

بوبر : "متى إن لم يكن الآن ؟" (١٩٣٢) ، فى كتاب مندس فلور : **أرض شعبين** ، ص ١٠٤ . (كلمة العدالة فى المتن تقابل justice ، لكن ترجمة فان دايك للكتاب المقدَّس للنص المشار إليه تستعمل كلمة "الحق" [المترجم] .)

(١٩٩) Rabbis for Human Rights, "Dear Prime Minister Sharon," *Ha'aretz*, March 19, 2004.

حاخامات من أجل حقوق الإنسان : "عزيزنا رئيس الوزراء شارون" ، **هآرِتْس** ، ١٩ من آذار/مارس ٢٠٠٤ .

(٢٠٠) Marc H. Ellis, *Israel and Palestine Out of the Ashes: The Search for Jewish Identity in the Twenty-First Century* (London: Pluto, 2002), pp. 35, 138.

مارك إلس : إسرائيل وفلسطين تنبعثان من الرماد : البحث عن الهوية اليهودية فى القرن الحادى والعشرين (لندن : بلوتو ، ٢٠٠٢) ، ص ٣٥ ، ١٣٨ .

الفصل الثالث

"كسِّروا عظامهم" :
الصهيونية سياسةً (عنفًا)

"لاحقتُهم بالتدريج في بازل إلى أن تقبَّلوا فكرة الدَّولة" .

تيودور هرتسل : اليوميات (٣ من أيلول/سبتمبر ١٨٩٧)[1]

"يجب أن نفكِّر على أساس أننا دولة" .

ديفد بن غوريون ، كلمة أمام اللجنة المركزية للهستدروت

(٣٠ من كانون الأوَّل/ديسمبر ١٩٤٧)

"يخنقنا الخجل لما يحدث في ألمانيا وبولندة وأمريكا، بينما اليهود لا يجرؤون على الردّ . لا نريد الانتماء إلى هؤلاء اليهود ...لا نريد أن نكون يهودًا كهؤلاء" .

ديفد بن غوريون ، **المذكرات** .

"إخفاء عارنا يقتلنا" .

رسالة من برنرد لازار إلى تيودور هرتسل

(٤من شباط/فبراير ١٨٩٩)

تقول رواية غير موثّقة إن سغمُنْد فْرويد احتفل برفض الإمبراطور فْرانْتْس يوزِف اعتماد تعيين كارْل لويْغَر ، المعادي للساميَّة ، رئيسًا لبلدية ڤينا في سنة ١٨٩٥ بأن وزَّع كميَّة إضافية من السيغار . أما تيودور هرتسل الذي كان قد استقرَّ في ڤينا في أيلول/سبتمبر من تلك السنة، فلم يجد في ذلك سببًا للاحتفال . ومع أنه ملأ رأسه بالخيالات التي تصوِّره وهو يتحدّى لويغر في مبارزة فإنه مع ذلك اعتبر أن رفض الإمبراطور كان خطأً [٢]؛ فشعبية لويغر ستزيد ، ولن تخفَّ حدَّة العداء العرقي . وفي السنتين التاليتين تعزَّز انتصار لويغر بقرار المحكمة أربع مرّات ؛ مما حدا بالإمبراطور أن يذعن في النهاية ويعتمد التعيين ، وقد اعتبر العديد من اليهود في النمسا تلك الحادثة علامةً على انتهاء حلم التحرُّر . ومع أن لويغر نفسه لا يعدُّ – بوجه عام – أشدَّ أعداء الساميّة، فإنه أظهر براعة خاصة في استغلال مكوِّنات الخوف الهلامية ، فقد قال مرَّة قولاً يثير القشعريرة : "أنا أقرِّر من هو اليهودي" [٣]. وظلّت الصحيفة المسمّاة **الصحافة الحرَّة الجديدة** *Neue Freie Presse* ، وهي التي كان هرتسل يكتب فيها ، تنشر أخبار الحوادث المتزايدة المعادية لليهود ، اضطرابات في ڤينا ضد الممتلكات اليهودية ، اضطرابات واسعة ضد اليهود في غاليشيا في سنة ١٨٨٨ ، وفي بوهيميا ضدَّ اليهود "المناصرين للألمان" في السنة التالية ، وفي سنة ١٨٩٥، دعا عضو البرلمان شنايْدر (وسط تصفيق مؤيديه وضحكاتهم الساخرة وصرخات الغضب الصادرة من اليسار) إلى القضاء على اليهود ، وذلك عندما كانت العناصر المعادية للسامية تقترب من الحصول على الأغلبية في المجلس الأدنى من البرلمان النمساوي : "ستكون النمسا

wunderschön [رائعة] ثانية ، وفي وضع جيد ...لماذا لا يُزال هذا الشعب ، هذه الفئة الملعونة ، من على وجه الأرض ؟"(٤)

وعلى الرغم من صدق إحساس هرتسل بخصوص لويغر، فقد كان من غرائب تاريخ الصهيونية أن هذا الشخص المسؤول عن إنشاء الصهيونية بصفتها حركة سياسية ، لم يكن يرغب في شيء رغبته في أن يكون يهوديًا حرًا إن لم نقل مندمجًا في المجتمع الذي هو فيه : "أنا يهودي ألماني من هنغاريا ، ولا يمكنني أن أكون إلا ألمانيًا" — هذا ما قاله هرتسل في كلمته أمام عائلة روثچايلد في سنة ١٨٩٥ (٥). لكنَّ هرتسل اعتقد ، في الواقع ، أنه لن يُعامَل معاملة الألماني إلاّ إذا أُنشئت دولة يهودية : "أنا في الوقت الحاضر لا أُعامل معاملة الألماني ، لكن هذا الوضع سيتغيَّر قريبًا ، عندما نكون هناك"(٦). "الصهيونية ستمكِّن اليهود من أن يحبّوا ألمانيا ثانية ؛ لأن قلوبنا متعلّقة بها على الرغم من كلّ شيء"(٧). وكانت مشاعر هرتسل نحو شعور العداء للسامية تتسم بالغموض في أقلّ تقدير ، فقد قال في رسالة إلى خطيبته جولي ناشاوزر في سنة ١٨٩٣ : "ماذا تقولين مثلاً إذا قلت لك إنني لا أنكر أن العداء للسامية شيء جيِّد من بعض النواحي ؟ أنا شخصيًّا لن أتحوَّل عن ديانتي ، لكن لا بد من تعميد الصبية اليهود قبل أن يتمكَّنوا من العمل ضدّ هذا العداء...يجب أن يختفوا بين الجماهير"(٨). وفي السنة نفسها اقترح على البابا أن يأخذ على عاتقه البدء بحركة جماهيرية لتنصير اليهود تنصيرا"حرًّا مشرِّفًا" إذا وافق البابا على العمل ضد العداء للسامية(٩). وكتب في سنة ١٨٩٥ : "لن يُلحق العداء للسامية أي ضرر باليهود على الرغم من أنه قوَّة لاواعية قوية بين عامة الناس"(١٠). وهناك لحظات في كتاب **الدولة اليهودية** نحسُّ عند قراءتها بأنها مأخوذة من كتاب معادٍ للساميَّة : "عندما ننحطُّ نغدو بروليتاريا ثوريَّة ، نعمل في خدمة كلّ الأحزابٍ الثورية ، وعندما نرتقي في الوقت نفسه ترتقي معنا قوَّة مخفظة

النقود" ؛ والسبب المباشر للعداء للسامية هو "أننا ننتج أعدادًا أكبر مما ينبغي من ذوي العقول التي لا تتميَّز بشيء"(١١).

كان هرتسل محنَّكًا في استغلال العداء للصهيونية ، كما قيل في كثير من الأحيان ، وكان لا يخجله أن يستعمل هذا العداء لإقناع كبار القوم في أوروبا الوسطى وتركيا بصواب إنشاء دولة يهوديَّة ، إن لم نقل إنه كان يثير حماسته . الدولة اليهودية تحلُّ المسألة اليهودية . قال لموريتس غودمان : "لديَّ الحلُّ للمسألة اليهودية"(١٢)، وهذا الحلُّ لا يقتصر على اليهود ، بل هو سيخلِّص شعوب العالم من "جسم غريب" ، من مصدر للقلاقل السياسية ، يعيش في وسط بلادهم . وقال للقيصر في سنة ١٨٩٨ : "سنبعد اليهود من الأحزاب الثورية"(١٣). ولما أبدى القيصر مخاوفه من أن دعمه للمشروع قد يفسَّر على أنه يعني معاداة الساميَّة ، طمأنه هرتسل – حسبما يبيِّن في دفتر يوميّاته بعد لقائهما الأوَّل في سنة ١٨٩٦بقوله: "إذا عُرِفَ شعور جلالتكم الكريم نحو اليهود ، فإن دوقيَّتكم ستغرق بطوفان من اليهود يتسبب لكم بكارثة" . (كذلك قال هرتسل إن خطَّته "ستخلِّص البلاد من العمالة الزائدة")(١٤). "سيصبح أعداء الساميَّة أفضل أصدقائنا وستصبح البلاد المعادية للساميَّة حليفتنا" . (١٥) وعندما التقى القيصر بالسلطان ، وهو لقاء رتَّبه هرتسل ؛ لكي يقنع السلطان بالسماح لليهود بأن يستوطنوا فلسطين روي أن القيصر قال : "إن اليهود آفة أينما وجدوا . نريد التخلُّص منهم"(١٦) . لكن المحاولة فشلت بطبيعة الحال ، وكان السلطان قد ردَّ على محاولة شبيهة بهذه قام بها هرتسل قبل ذلك بسنوات بقوله إنه لا يستطيع التخلّي عن "أي جزء منها" ؛ لأنها "ليست ملكي ، بل ملك الشعب التركي"(١٧).

يزوِّدنا هرتسل في الواقع بتحليل أعقد بكثير للعداء للسامية مما تدلُّ عليه هذه اللحظات ، فهو يقول في **الدولة اليهودية** : إن العداء للساميَّة جاء نتيجة

للتحرير[١٨] ، "تحريرنا تأخَّر أكثر من اللازم" (ويفصِّل في يومياته فيقول : "تـأخَّر تحرير اليهود أكثر من اللازم ، وأنا أعتبره فاشلًا لأسباب سياسية مع أني أدعمه بكل قوّة وعرفانٍ جميلٍ لأسباب إنسانية")[١٩]. وهكذا فإن تحوُّل اليهوديِّ إلى ألماني ليس علاجًا للعداء بل سببٌ له . واليهود هم الاستثناء في حركة التنوير . وقد عبَّر أحاد هَعام عن الفكرة نفسها : "القاعدة العامة للتقدُّم صحيحة ، ولكنْ لهذه القاعدة استثناؤها كما لغيرها من القواعد ، والاستثناء هو المسألة اليهودية"[٢٠]. وقال في مقالته "التقدُّم والعداء للسامية" إن من الحماقة أن نعتقد أن هذا العداء سيتبيَّن أنه "خطأ في المنطق" في مقابل الروح التقدُّمية للعصر ، من الحماقة أن نتصوَّر أن "الظلال ستختفي بعد أن تبزغ شمس التحرير على اليهود مباشرة"[٢١]. أما ڤايتسمان فقد سخر في سيرته الذاتية من اعتقاد معلِّمه بأن "شيئًا من الفكر المستنير كفيلٌ بأن يجعل العداء للسامية يختفي إذا ما استُخدم بحكمة" . وعندما سمع في النهاية أستاذه يقول : "للمرَّةِ المائة إن الألمان إذا ما تفتَّحت عيونهم على مزايا اليهود .. إلخ" قال له ڤايتسمان : "يا سيِّدي الأستاذ ، إذا وجد أحدهم شيئًا في عينه فإنه لن يهمَّه أن يعرف إن كان ذلك الشيء طينًا أم ذهبًا . سيرغب في التخلُّص منه فقط"[٢٢].

لقد تظاهر التحرير بأنه ساوى بين اليهود وغيرهم ، ولكنه أدّى في الواقع إلى إبراز اختلافهم عن الآخرين ، كما لاحظت هانا أرِنْتْ . وهذا يؤدي إلى أن يجد اليهودي نفسه في المكان الخطأ على الدوام ، سواء أكان محاطًا بالأعداء من كل جانب ، أم كان في ظاهره قد تحرَّر ، فالمشكلة في فهم العداء للساميَّة هي انعدام التحليل التاريخي حسبما أصرَّ هرتسل في رسالة كتبها إلى زميله لُدڤغ شپيغل، الناقد الموسيقي والأدبي الذي يعمل معه في **الصحافة الحرة الجديدة** .

"فالشعوب التي تحيطنا وتفتقر إلى الفهم التاريخي – كل الشعوب باختصار – لا ترى أننا نتاج تاريخي للقسوة"(٢٣).

ولذا فإن هرتسل لم يتحوَّل فجأة إلى الصهيونية استجابة لقضية دريفس سنة ١٨٩٤ كما يقال في كثير من الأحيان، حتى لو كانت هذه القضية هي القضية الأساس ، أو هي اللحظة التي انهار فيها الأمل بإيجاد عالم عادل لليهود في أوروبا .فقد كتب آحاد هَعام في مقالته "التقدُّم والعداء للسامية" : "اعتقدنا جميعًا أن المبادئ الأساسية للعدالة أصبحت جزءًا لا يتجزَّأ من حياة أوروبا . أما الآن فإننا نرى أننا كنا مخطئين" (٢٤). (أما كُون فقد رأى في احتجاج المثقَّفين ضد إدانة الضابط اليهودي بالخيانة دليلًا على "صحوة الضمير واستنارته ضد نزعة العقيدة القومية للإيحاء بأمور لا أساس لها")(٢٥). وأدَّت قضية دريفس بهرتسل ، هي والعداء المتزايد لليهود في إمبراطورية آل هابْسبورغ ، إلى تكوين نظرية ذات نزعة صِدامِيَّة للهوية اليهودية(٢٦). وهذه النظرية تصوغ الهوية اليهودية ليس من داخلها ، بل من خارجها (وهو ما يثير سخط اليهود الأرثوذكس وسخط آحاد هَعام على وجه الخصوص) : "نحن شعبٌ واحد . أعداؤنا جعلونا شعبًا واحدًا **على الرغم منّا**"(٢٧). ومن هنا جاءت الحاجة إلى دولة يهودية .

وضع هرتسل في هذه التعليقات وأمثالها خطًّا فكريًّا سيصبح أساسيًّا ليس للصهيونية فقط بل لمستقبل الشعب اليهودي كلِّه ، وهو الخطّ الذي يبدأ من المعاناة وينتهي بالقوَّة السياسية (فصهيونية هرتسل صهيونية **سياسية** وليست **ثقافية**) . وبذا أصبحت الدولة اليهودية حقًّا في رأيه، مثلما كان المؤرِّخ اليهودي الكبير هاينْرِش غْريتْس قد ادَّعى قبل ذلك بسنوات قليلة أن حريَّة اليهود في العالم المتمدين أصبحت حقًّا "دفعوا ثمنه ألف ضعف بما عانوه"(٢٨). اليهود هم "النتاج التاريخي للقسوة" .

جعل هرتسل من القسوة شيئًا أشبه بمسوِّغ وجود اليهود في مطالبته بالفهم التاريخي (لاحظوا أن هذا الفهم تفتقر إليه الشعوب كلُّها) . وعندما واجه يهود أوروبا موجة جديدة من الاعتداءات بعد حوالي ربع قرن من الزمان ، أي في سنة ١٩٢٢ ، ادَّعت المنظمة الصهيونية "أننا ندين لأنفسنا بضرورة ممارسة القسوة" ، ثم مضت تقول : "فلنسيطر على الوضع مرَّة ؛ عندئذ سيكون بوسعنا أن نقول : فلتحصل المذابح ، ولكننا سننقذ المستوطنات قبل أيِّ شيء آخر ، ونحن نتمسَّك بمستقبلها؛ لأن المستوطنات هي المحلُّ الوحيد الذي لا يزال مستقبل شعبنا فيه حيًّا"[٢٩]. ويعلِّق جورج بن سوسان على هذه الكلمات بقوله إننا نشهد في هذا الانتقال من الفظائع إلى فكرة المصير؛ فالقوَّة سيرة نشوء الدولة ، المستوطنات فقط، وقد قال بن غوريون في كلمة عنوانها"ضرورات الثورة اليهودية" ألقاها في حيفا سنة ١٩٤٤ : "إن مقاومة القدر ليست كافية . لا يكفي عدم الخضوع للنفي؛ بل يجب وضع حدٍّ له"[٣٠] .ويكرِّر بن غوريون معتقدًا صهيونيًّا أساسيًّا ردًّا على ما يجابهه يهود أوروبا من تهديد ، فيقول إن اليهود ليس لهم مستقبل إلا في فلسطين ، ولن يحصل التاريخ اليهودي على الخلاص إلا إذا قامت الدولة . ويقول إعلان الاستقلال في سنة ١٩٤٨ : "إن سيطرة اليهود على مستقبلهم في دولة لهم تتمتع بالسيادة هو حقٌّ طبيعي لهم مثل بقية الشعوب"[٣١]، وهكذا يختفي بقية يهود العالم من المشهد ، ولا يعتدُّ إلا بإسرائيل .

لم تكن الفظائع ضد يهود أوروبا قد بدأت بدايتها الفعلية بعد، ما بين العقد الأخير من القرن التاسع عشر، عندما كان هرتسل يكتب وسنة ١٩٢٢ عندما أصدرت المنظمة الصهيونية ملاحظتها المذكورة ، إذا ما وازنّاها بما كان سيحدث فيما بعد ، ولكن لا يمكن لأي حديث عن الصهيونية أن يكون ذا معنى إن لم يبدأ بالاعتراف أولاً بحقيقة معاداة الساميَّة من الناحية التاريخية وتأثير

الاضطهاد الذي عُرِّض له اليهود على ما أدعوه عقلية الصهيونية السياسية ، إذ أكثر ما يبدو أننا نواجه في حديثنا عن الصهيونية بديلاً زائفًا : اعترفْ بما عاناه اليهود أو سلِّط النَّقْدَ على دولة إسرائيل لما ترتكبه من مظالم (والتهمة التي تُكال لكلِّ نقد يوجَّه لإسرائيل بأنه من قبيل معاداة الساميَّة، تمتطي هذا البديل الزائف) . وعندما كتب إدْوَارد سعيد مقاله المعنون "أسس التعايش" في سنة ١٩٩٧ ، وهو المقال الذي قال فيه إن الاعتراف بمعاناة اليهود لا تُعيق التعايش بين الشعبين ، بل هي وسيلةٌ من وسائل تحقيقه ؛ فإنه تلقَّى أول رسائل الكراهية في الصحافة العربية[٣٢] .

على أن المهم، بطبيعة الحال، هو ما يفعله الناس بمعاناتهم ، الناس أو الشعوب . ومن بين ما أودُّ أن أقوله في هذا الفصل إن المعاناة حين تصبح هويةً تجد نفسها مضطرَّة إلى اتِّباع القسوة لكي تتحمّل نفسها أو تعيش معها (أما سخريات التاريخ القاسية فتكتسب معنى آخر) . خذ ما قاله قائد قطاع غزَّة في تموز/يوليو ٢٠٠٣ ردًا على أسئلة تتعلَّق بقتل الجيش الإسرائيلي للأطفال (كلُّ خمسة قتلى فلسطينيين يكون أحدهم طفلاً) : "اسم كلِّ طفل من هؤلاء يجعلني أشعر بالأسى؛ لأن جنودي هم السبب" ، ولكنه في خاتمة الحديث تحوَّل ، بكلمات مَن أجرى معه المقابلة ، إلى اللهجة "الصِّداميَّة" : "أتذكَّر المحرقة . لدينا خيار واحد : إما أن نحارب الإرهابيين، وإما أن نحترق بألسنة اللهب مرَّة ثانية"[٣٣]. والسؤال الذي يطرحه هذا الفصل الأخير هو، كيف أخذ شعبٌ هو من أكثر شعوب العالم عُرْضةً للاضطهاد ، يجسِّد بعضًا من أسوأ صور القسوة التي تمارسها هذه الأمة الدولة الحديثة؟

هناك لحظة غريبة في رواية **الأرض القديمة الجديدة** قد تساعدنا على تركيز هذا السؤال . يحاول كنغزكورت أن يقنع فريدرش بزيارة فلسطين ، ويقرِّع اليهود لافتقادهم حسَّ الشرف ، وإلا "لما صبروا على ما نفعله بهم" ، ويروي قصة

صبي يهودي كسرت ذراعه عندما تسبب في إجفال حصانه تحدّيًا لكنغزكورت الذي كان قد سخر منه في زيارة لمدرسته بقوله : "أنت تفضّل تطيير طيارات ورقية على ركوب الخيل" . "شعرت نحوه باحترام أكبر" . "لأنه كسرت ذراعه ؟" "لا ... بل لأنه أظهر أن لديه إرادة قوية داخل جسمه الناحل"[٣٤]. ويشكّل وقوع الصبي نذيرًا بما سيحدث ، فكما لو أن مستقبل الشعب اليهودي الجديد يعتمد على قوة ذلك الصبي الناحل صاحب الإرادة التي لا تقهر (الرئيس الجديد للشعب الجديد هو ديفد لِتواك الذي يلتقي به فريدرش لأول مرَّة ويصادقه وهو صبي معدم في ڤينا) . وكما لو أن هرتسل كان يعرف ما ظلّ ينكره دائمًا وهو أن القومية اليهودية فيها عنف لا بدَّ من أن يجد منفذًا يعبِّر فيه عن نفسه ، وبينما قد يتصف مغزى هذه الحكاية بأنه واضح للعيان ، إرادة قوية ، جسم ضعيف ، إرادة للقوة تثور في وجه حرمان اليهود منها تاريخيًّا ، فإن مما يجدر الانتباه إليه هو أن جسم اليهودي هو الذي عليه أن ينكسر . واليوم يسعى الجيش الإسرائيلي إلى تكسير عظام الفلسطينيين ، متَّخذًا من ذاك سياسة معتمدة له ، فعندما اندلعت الانتفاضة أصدر رابين أمرًا للجيش : "كسِّروا عظامهم"[٣٥]. ولدينا أيضًا شهادات جنود من أمثال يوسي سَفِد : "نفَّذ الجنود الأوامر التي صدرت لهم بكلّ طاعة : أن يكسروا أذرع العرب وسيقانهم بالهراوات"[٣٦] ؛ كذلك لدينا لقطات مصوَّرة في فلم جون پِلجر **لا تزال فلسطين هي القضية** ، الذي عرض على تلفزيون كارْلتن في إنكلترة في أيلول/سبتمبر ٢٠٠٢ . فكيف وصلنا من تلك الحالة إلى هذه ؟

* * *

كان ناثان بيرْنْباوم ، المحرر المؤسس لأول صحيفة ألمانية ذات اتجاه قومي يهودي اسمها *Selbst-Emanzipation* أو **تحرير الذات** في ڤينا في سنة ١٨٨٥، هوالذي صاغ كلمة Zionist (صهيوني) في سنة ١٨٩٠ . وقد

استعملت الكلمة في صفحات الصحيفة بدلًا من العبارة المعتادة "قومي يهودي" قبل أن تجد طريقها إلى عنوان الصحيفة الذي أصبح *Self-Emancipation: Organ of the Zionists* (**تحرير الذات : ناطقة باسم الصهاينة**) في سنة ١٨٩٣ . (وقد انتهي بيرنباوم بعد خلاف مع هرتسل بالانخراط فى حركة أغودات إسرائيل الأرثوذكسية المعادية للصهيونية ، وهي الحركة التي نشأت في پولندة في سنة ١٩١٢) ومما له مغزاه أن كلمة "الصهيونية" ولدت في صحيفة تدعو نفسها **تحرير الذات** . وكانت نشرة پنسكر التي تحمل العنوان نفسه *AutoEmancipation!* قد ظهرت في سنة ١٨٨٢ . وكانت الفكرة التي روَّجت لها الصحيفة والنشرة هي أن مصير اليهود يقع على عاتقهم هم وحدهم . وقال بن غوريون في سنة ١٩٤٤ : "إن معنى الثورة اليهودية يتركّز في كلمة واحدة : الاستقلال ...**يجب أن نكون سادة مصيرنا؛ يجب علينا أن نقرر مصيرنا بأيدينا**"(٣٧). ثم يكرر القول إن الذاتية اليهودية تتحقق على يديها هي ، ويكرر القول في استهلال ذكرياته : "ومن أعظم العجائب في تاريخهم المدهش" تجدُّد إيمان اليهود "بقدرتهم ... على تقرير مصيرهم بأيديهم"(٣٨).

ومع ذلك فإنه يقدِّم بعد صفحات قليلة "سرَّ الوجود الأعظم" الذي لم يفهمه إلا الأنبياء ، مثل ذلّ أيّوب أمام الخالق ، فعندما يتحدّى أيّوب ربَّه يجيبه بقوله : "أين كنتَ عندما أسَّسْتُ الأرض ؟" ويتابع بن غوريون : "فيجيبه أيوب بلهجة الخضوع : " 'قد أدركتُ أنك تستطيع كلَّ شيء ولا يتعذَّر عليك أمر' "(٣٩). ويجيب أيوب بكلمات لم يقتبسها بن غوريون : "لذلك ألوم نفسي وأتوب مُعَفِّرًا ذاتي بالتراب والرَّماد"(٤٠).

غير أن بن غوريون لا يقيم العلاقة بين حالتي الذُّلّ والقوَّة التي لا تحدُّها حدود ، بينما أرى أنا أنَّ علينا أن نقيمها . ففي ٢٠ من آذار/مارس من سنة

١٩٤٨، أعلن السناتور وورِن ب. أوستِن أن حكومته ستقترح على الأمم المتحدة تأسيس وصاية داخلية على فلسطين ؛ فأثار ذلك حنق الصهاينة ، وجعل بن غوريون يردّ على النحو الآتي : "نحن سادةُ قَدَرِنا ، وقد وضعْنا الأسس لإقامة دولة يهودية ، **وسنقيمها**"[٤١]. لقد كانت الصهيونية تعلم (لأنها كانت تعلم دائمًا أنها تفعل شيئًا لن يكتب له النجاح) – لا بل إنها كانت تعلن أنها عند الحاجة ستتحدّى إرادة العالم، ولن تكتفي بحيازة القوّة، بل ستكون ذات قوّة لا تحدُّها حدود .

كانت فظائع الحرب العالمية الثانية هي التي جعلت قضية اليهود قضية يصعب الردُّ عليها . فمفوّضو الأمم المتحدة الذين أوصوا في سنة ١٩٤٧ بتقسيم فلسطين، فعلوا ذلك بعدما زاروا مخيّمات المهجَّرين في أوروبا . "وقد فَعَلَت المظاهرُ الباديةُ للعيان لآثار المحرقة فعْلَها في الحدِّ من خيارات اللجنة الخاصة بفلسطين التابعة للأمم المتحدة، عندما تعيَّن عليها أن تتخذ قرارًا بشأن القضية الفلسطينية" ، كما قال إيلان پاپ[٤٢]. وقد أخذ بهذه الصلة [بين المحرقة والصراع العربي الإسرائيلي] أناس ما كان يتوقّع منهم ذلك . ففي أثناء عرض الفلم المثير للجدل **جنين ، جنين** الذي جرى تصويره في ربيع سنة ٢٠٠٢ في أثناء حصار إسرائيل لجنين في الضفة الغربية، طرح صحفيٌّ حضر عرض الفلم على مخرج الفلم محمَّد بكري ، السينمائي والممثِّل الفلسطيني الإسرائيلي ، هذا السؤال : "هل لك أن تخبرني عن سبب وجود إسرائيل ؟" فأجاب بقوله : "المحرقة"[٤٣].

لكن ما أصفه لا يبدأ من المحرقة بطبيعة الحال ؛ فهذا حاييم ڤايتسمان يقول في سنة ١٩١٩ : "لا أظن أن كلَّ معارضة العالم ستوقفنا" . "ستتحوَّل [فلسطين] إلى صهيون، سواء أرضي السلطان أم رضي غيره"[٤٤]. "ماذا قلنا لرجال الدولة البريطانيين ؟ قلنا لهم : 'سيذهب اليهود إلى فلسطين سواء أردتم ذلك أو لم

تريدوه. ليس هنالك من قوّة على الأرض قادرة على منع اليهود من الذهاب إلى فلسطين'"[45]. لقد اقتطعت الصهيونية مصيرها من الأرض من الناحية الطبيعية : "نعتقد أن المرء لا يملك الشيء إلا إذا بناه بيديه"[46].

كانت استعادة إسرائيل في نظر الكثير من الصهاينة واجبًا أمرت به السماء، بينما رأى مناهضو الصهيونية الأرثوذكس في ذلك عملاً من أعمال الرجس كما رأينا في الفصل الأوَّل . ولكن خليقة الصهاينة الروّاد يمكن وصفها بأنها اغتصابٌ انتُزع بتفاصيله من كلمات الربِّ لأيوب :

"مَنْ فَرَّعَ قَنَوَاتٍ لِلْهَطْلِ، وَطَرِيقًا للصَّوَاعِقِ، لِيَمْطُرَ عَلَى أَرْضٍ حَيْثُ لاَ إِنْسَانَ ، عَلَى قَفْرٍ لاَ أَحَدَ فيه ، لِيُرْوِيَ الْبَلْقَعَ وَالْخَلاَءَ وَيُنْبِتَ مَخْرَجَ الْعُشْبِ؟ ... هَلْ لَكَ ذِرَاعٌ كَمَا لله ؟"[47] تذكَّروا ما قاله الحاخام ألكَلاي في سنة ١٨٤٣ : "أرضنا بلقعٌ خَرِبٌ ، وسنضطرُّ إلى بناء المساكن ، وأن نحفر الآبار ، وأن نزرع الكروم وأشجار الزيتون"[48]. سيكون الماء بالغ الأهمية من الناحية السياسية وعقبةً متكرِّرة في طريق السلام ؛ السلطة الفلسطينية لم تُعْطَ أيَّ قَدْرٍ من السيطرة على المصادر المائية . والكميات الممنوحة لمستوطنات الضفة الغربية تبلغ سبعة أضعاف ما يتلقّاه الفلسطينيون في مخيَّمات اللاجئين ، بينما تبلغ مياه مستوطنات قطاع غزَّة أربعة عشر ضعفًا . وإذا ما استمرَّ الجدار الفاصل في مساره الحالي، فإن إسرائيل ستكون قد استولت فعليًّا على ٥٠ بالمئة من مياه الدولة الفلسطينية . وكان ڤايتسمان قد قال للمؤتمر الصهيوني الذي عقد في لندن سنة ١٩١٩ : "آمل أن تكون الحدود اليهودية إلى فلسطين على قدر عزيمة اليهود للحصول على فلسطين ، ويجب أن نجعل كلَّ المياه التي تعود إلى فلسطين تصبُّ في فلسطين"[49]. وفي سنة ١٩٢٠، قدَّم الاتحاد الدولي للصهاينة العمّال مذكّرة إلى حزب العمّال البريطاني

أعدَّها بن غوريون قال فيها : "إن من الضروري ألاّ تقع مصادر المياه التي يعتمد عليها مستقبل البلاد خارج حدود الوطن اليهودي المقبل"(٥٠).

إن ادِّعاء اليهود بأنهم أصحاب الأرض – وهو ادِّعاء يؤدّي ضعف أسُسه التاريخية إلى التشبُّث بالنصوص الكتابية، هذا التشبُّث الذي لا هوادة فيه ، يقوم على خاصية فريدة هي خاصية تشكيل الذات(٥١) اليهودية وقدرتها على غرس مصيرها في التربة . وهذا هو الأمر الوحيد الذي يمكن أن يسوِّغ سلب ممتلكات العرب : "لا يمكن لتطوير فلسطين أن يجري على يدي جماعة تحتلُّ الأرض(٥٢) ولا تفعل أكثر من خدش الأرض خدشًا سطحيًّا ... فخدمة التربة هي التي تقرر أن الحقَّ إلى جانبنا" ؛ "لقد ارتفع عدد سكان فلسطين من اليهود إلى ٦٠٠٠٠٠ ، ولا يعقل أن يسيطر مليون من العرب المتخلِّفين على جماعة كهذه تتصف بالحيوية والنشاط والوعي بمصادر قوّتها" . "إذا وطَّنّا خمسين ألف عائلة في أرض فلسطين، فستتحوّل إلى بلد يهودي، سواء أرغب العرب في ذلك أم لم يرغبوا"(٥٣).

لذا فإنني أرى أن من الخطأ الاعتقاد بأن الصهيونية السياسية اتَّصفت في أيِّ وقت من الأوقات بالسذاجة أو العمى أو البراءة ، أو أنها لم تكن تعي منذ البداية مقدار ما تتطلبه طموحاتها من المعجزات ومن ثمنٍ محتمل . أما أنَّ هذا الثمن كان ثمنًا داخليًّا أدركه بعضُهم بوضوحٍ تامٍّ فهو أمرٌ تناوله الفصل السابق . أما هنا فإننا ننظر في العواقب السياسية على الأرض وفي مَن دفع الثمن . ولكن بينما يُقال، في كثير من الأحيان، إن الاحتجاج لصالح الفلسطينيين له الأولوية على البكاء على ما حلَّ بالنفس الإسرائيلية، فإنني أرى أن هذا يقوم على تمييز زائف ، فالجانبان كانا وما زالا غير قابلين للفصل ، ليس فقط بسبب الصلات العميقة التي تربط بين هذين الشعبين الساميَّين (وكان ڤايتسمان قد كتب في سنة ١٩٤٠ : "إنهم، إلى حدٍّ ما، أبناء عمنا"(٥٤)) ؛ ولا من حيث التاريخ المشترك الذي امتلأ بالكوارث ولا

يمكن تجاهله ؛ ولا من حيث اعتماد الاقتصاد الإسرائيلي على الفلسطينيين الذين يزوِّدونه بالعمالة الضرورية ؛ ولا من حيث الدعوة المتجددة إلى إنشاء دولة من شعبين أو دولة تتجاوز المفهوم التقليدي للانتماء(٥٥). كلٌّ هذه الأمور ذات أهمية بالغة ، ولكنْ ثمَّة شيء آخر . وما أعتقده هو أن الصهيونية ما كان بوسعها أن ترتكب ما ارتكبته من مظالم بحقِّ العرب؛ لولا الانتهاك الذي كان يعرف أشدُّ مناصريها أنها تمارسه ليس ضدَّ العرب فقط ، بل ضدَّ نفسها هي أيضًا.

عندما واجه المشروع الصهيوني معارضة قطاعات واسعة من يهود بريطانيا، وصلت كلمة ڤايتسمان التي ألقاها أمام الاتحاد الصهيوني البريطاني في سنة ١٩١٩ إلى درجة من الحدَّة لا نملك إلا أن نصفها بالحمّى :

"ماذا عَنَتْ ؟ ... ماذا طلبنا ؟ ... فلأكرِّر القول . ما أقصده بوطنٍ قوميٍّ لليهود هو إيجاد ظروف تتيح لنا بعد أن يتطوَّر البلد، أن نشكِّل مجتمعًا في فلسطين يجعل فلسطين يهودية كما هي إنكلترة إنكليزية ، أو أمريكا أمريكية ...أتوافقون على قيام دولة يهودية في المستقبل أم لا ؟ (صرخات تقول : 'نعم')"(٥٦).

على الصهيونية أن ترخي العنان لنفسها إذا ما أرادت البقاء، أو إذا ما أرادت أن تتحدّى تناقضاتها الداخلية .

* * *

لم يقصد من الصهيونية، بطبيعة الحال، أن تكون جهدًا عسكريًّا ، و لم يقصد منها أن تتَّخذ من العنف وسيلة لها ، و لم يقصد منها أن تتسبَّب فى الظلم لأهل البلد. ولكن يمكننا إرجاع بدايات ما كان سيأتي إلى بدايات القرن عندما أصبح الدفاع عن النفس لدى اليهود حقيقة واقعة للمرة الأولى في مواجهة المذابح

التي ارتكبت في روسيا في سنتي ١٩٠٤ و ١٩٠٥ ، أي في هـــذه اللحظـــة الـــتي أخذت مسألة الاستقلال السياسي تتشكّل في أذهان بعض اليهود الروس : "تمرُّس بطيء بالعنف ، نقطة تحوُّل ، مثل خطوات التحرر الأولى من التعليم التقليـــدي ، مثل الانعتاق من عقدة الخوف القديمة"[٥٧]. هنا يصبح العنف نوعًا من الإبـــداع ، نوعًا من "العدوان البنّاء" الذي يجد أن عليه فيما بعد أن يتفوّق على نفسه حتى قبل أن يتحوَّل إلى خليقة عند أهله؛ وذلك لأنه يتعارض وطبيعتـــهم ، ففـــي قـــصيدة للشاعر يوسف بْرِنَر تعود إلى سنة ١٩٠٥، يفسِّر مراهق روســـي لأمِّـــه ســـبب انضمامه إلى منظمة يهودية للدفاع عن النفس : "اسمعي يا إسرائيل ! لن نقبل بعينٍ مقابل عين ! عينان لعين ، وكل أسنانهم مقابل أيِّ نوع من الإذلال !" أما والـــده الذي قتل في المذبحة الأخيرة فلم يحاول حتى الدفاع عن نفسه[٥٨].

لم ترتبط هذه التحرُّكات الأولى باتجاه الدفاع عن النفس بالـــصهيونية في كلِّ الحالات في الواقع . فقد نظَّمَت المظاهرةَ الأولى في سنة ١٩٠٣، جماعةُ البُنْـــد Bund الاشتراكية ، وهي جماعة من اليهود الاشتراكيين المناهضين بشدة لفكـــرة القومية اليهودية . ولكنَّ يهوديًّا روسيًّا من أودِسا هو ڤلادِمير (زِئيف) جابُتِنْسكي (مؤسِّس الصهيونية التصحيحية[٥٩] الذي ولد في سنة ١٨٨٠ وشاهد المذابح) جعل الصلة بين الصهيونية والدفاع عن النفس صلةً لا تنفصم . وأشهر ما يعـــرف بـــه جابُتِنْسكي هو مفهوم "الجدار الحديدي" القائل بأن على اليهود أن يجعلوا أنفسهم منيعين ضدَّ أية مقاومة عربية لاستعمارهم[٦٠] فلسطين[٦١]. ولكنَّ جابُتِنْسكي كان يؤمن بأن الصراع المسلَّح هو الطريق الوحيد لبقاء اليهود، وذلك قبل أن تتـــسبَّب الاضطرابات العربية التي جرت في العشرينيات من القرن العشرين، في بلورة المفهوم في رأسه . وعندما سألتُ بِنْجَمِن نتانياهو عن جدار جابُتِنْسكي الحديدي في عـــام ٢٠٠٢ قال : "لم يكن الجدار الحديدي هو السور فقط ، بل كان هو الرَّدع ، أن

يتكسَّروا smash عندما يجابهون دفاعنا أو هجومنا" (وضرب يده بقبضته عند النطق بكلمة smash)[٦٢]. لقد أصاب نتانياهو : إذ لم يكن القصد من جدار جابُتنْسكي أن يتَّخذ الشكل المجسَّد الذي يتَّخذه الجدار العازل هذه الأيام . وقد قال أُفي شلايم ، الذي عنوَنَ دراسته عن إسرائيل **بالجدار الحديدي** : "إن الجدار كان لجابُتنْسكي استعارة لغوية تحوَّلت في العقلية الفجة لأريِيل شارون ورفاقه إلى واقع ماديٍّ بشع"[٦٣]. كذلك قُصِد من ذلك الجدار أن يكون مرحلة أولى تؤدّي إلى مفاوضات ، بينما "الخطر هذه الأيام هو أن تقع إسرائيل في غرام الجدار وأن ترفض المضيَّ إلى المرحلة الثانية"[٦٤].

ومع ذلك فإن جابُتنْسكي – على غرار الكتّاب الذين نظرنا في أعمالهم في الفصل السابق من زاوية سياسية تقع على النقيض من فكره – كان صادقًا في أقواله في كثيرٍ من الأوقات؛ لأن رؤياه كانت ثابتةً لا تَريم . والأسطر الآتية من كلمة له ألقاها أمام حركة الاشتراكيين الشباب في وارسو في ١٢ من تموز/يوليو ١٩٣٨ تستحقُّ الاقتباس :

> "هؤلاء الشباب آمنوا صادقين بأنّ أملهم الأعلى المتمثِّل بالسلام قابل للتحقيق . آمنوا بالأخوَّة مع العرب . حداهم الأمل بألاّ يضطرّوا إلى حمل البندقية . آمنوا بأن يقيموا "نقابة جماعية" مثلما آمنوا بمثال وحدة الطبقة العاملة من دون فروق عرقية . آمنوا بأن عمّال الشعوب كلها سيمدّون لهم يد العون من أجل تحقيق الأمل بالسلام والأخوَّة ؛ ولذلك كرهوا بنادقهم ونفروا من كلِّ الأسلحة ، وأقسموا أنهم لن يلمسوا سلاحًا في حياتهم ... لكن هذه الرؤية ضرب من الوهم الذي يستحقُّ الازدراء ، ومع ذلك فإنه احتوى على مبادئ ، على مُثُل ، على أمل . ولذا أيها الأعداء الأعزّاء ، ماذا

كان مصيركم ؟ ماذا حلّ بمبادئكم وآمالكم ومُثُلكم ؟ هـا أنـتم تسيرون والبنادق في أيديكم ؛ تحوَّلتم إلى جنود ، واستدعيتم جيـشًا جرّارًا ، وتُباهون بأعمالكم البطولية ، وأصبح أبنـاؤكم يحبّـون أن يلعبوا لعبة الحرب ، ويعبِّر كلٌّ منهم عن فخره 'بقتل عددٍ يبلغُ كذا من العرب' "[٦٥].

هذا تحليل صارم لا ترفُّ له عين كما وصفه بن سوسان . أسمع الآن هذه الكلمات من المعرض الذي افتتح في سنة ٢٠٠٤ عن مدينة الخليل . كتب جنديٌّ أدّى خدمته العسكرية في المدينة ما يلي : "مرَّ بموقعي طفل في حوالي السادسة من العمر وقال : 'اسمع يا جندي ، لا تغضب ، ولا تحاول أن توقفني . أنا ذاهب لكي أقتل بعض العرب' "[٦٦]. وكان جابُتِنْسكي قد قال في سنة ١٩٣٣ : "إن القتل هو أهم ضرورات البعث الوطني" [٦٧]. كان جابُتِنْسكي ، على غرار بـوبر وكـون وأرِنْت (أو بالأحرى خلافًا لهم) على علمٍ بالعنف الذي سيكون مـصير الدولـة اليهودية .

غير أن الذي حوَّل الدفاع إلى هوية هو رئيس الوزراء السابق ووزير المالية الحالي (ورئيس الوزراء المنتظِر أو المنتظَر) بِنْجَمِن نتانيـاهو الـذي رأينـا ولاءه لجابُتِنْسكي أعلاه ؛ فقد كتب في سنة ١٩٩٣ في كتابه **مكان بين الأمم : إسرائيل والعالم** ما يلي : "اكتَشَفَت السيادةُ اليهوديةُ التي وُلِدَت من جديـد فـنَّ الحيـاة العسكرية بعد سنوات قليلة من إنشاء دولة إسرائيل"[٦٨]. وليس ممـا يـدعو إلى الأسف أن تحوِّل الدولةُ كلَّ مواطنيها إلى جنود – بل العكس هـو الـصحيح . فنتانياهو يرى أن على الهوية اليهودية إذا ما أرادت البقاء ، أن تعود إلى ضمِّ العنف الذي كانت تنكره إلى نفسها : "لن تختار أمة من الأمم أن تحالف إسرائيل ؛ لأنهـا عادت إلى استعراض فضيلة العجز اليهودية" ، هذه الكلمات مقتبسة مـن فـصل

عنوانه "مسألة القوة اليهودية" (٦٩). وهذه القوة يجب أن تكون عسكرية قبل كل شيء آخر : "فقد تطلّبت إعادة زرع الوعي بالحاجة الأساسية للقوّة **العسكرية** قدْرًا كبيرًا من الصراع المرير ضدَّ الرأي الراسخ في أذهان اليهود والقائل إن اليهود لا شأن لهم بالجيوش"(٧٠). وفيما يتعلّق بإسرائيل هذه الأيام يقول : "تنبع الاتجاهات الهروبية في السياسة اليهودية من عدم قدرة اليهود على التوافق مع الحاجة الدائمة إلى القوّة اليهودية" – لاحظوا : السياسة **اليهودية** (وليس **الإسرائيلية**)، والقوّة **اليهودية** (وليس **الإسرائيلية**) (٧١).

أما في نظر بوبر وكون وأرِنْت، فقد كانت الروح العسكرية الناشئة في الدولة الجديدة شَرَكًا أوجده الظلم الذي ارتكبته الدولة بحقِّ أهل البلد . أما في فكر نتانياهو، فإن هذه مسألة داخلية ، مسألة تتعلق بالإيمان بالحقبة الألفية التي تتصل بمحاسبة الهوية اليهودية للنفس من الناحيتين: الروحية والتاريخية ، وعندما يتحدَّث عن حقِّ العرب بالأرض فإنه يلغيه (بقوله إن العرب إرهابيّون وإن على العالم أن يتحرك ضدَّ الإرهاب ؛ والهدف الذي أسَّسَ من أجله معهد جونَثَن بواشنطن في السبعينيات هو الوجه الآخر للعملة نفسها) (٧٢). لقد كان من شأن بوبر وأرِنْت وكون أن يقرّوا بوجود شيء في الخليقة اليهودية تتعارض مع عسكرة النزعة القومية . ولكنهم كانوا يعتقدون أن هذه الخليقة يجب أن تعمل على كبح جموح القوَّة . أما عند نتانياهو فإن الشتات هو الذي أدّى إلى هذه النتيجة المؤسفة المتمثّلة في هذا "التحوُّل الطويل المرعب لليهود"(٧٣).

يحثُّ نتانياهو اليهود بوضوح ما بعده وضوح (ولولاه لما استحقَّ استشهادنا به) على ضرورة التماهي مع أشدِّ مكوِّنات الدولة فتكًا؛ لأن ذلك **هو الردّ على تاريخهم هم** . لقد كانت المهمة التاريخية للصهيونية ، ولا سيما صهيونية هرتسل وجابُتِنْسكي ، هي أن تمنح اليهود القوَّة ضدَّ كل النقاد الذين حذّروا من

أن "إنشاء القوة العسكرية اليهودية سيرمي باليهود في أحضان الـــروح العـــسكرية والنـــزعة القومية المتطرِّفة" . لقد احتلّت إسرائيل مكانها بين الأمم (وهـــذا هـــو عنوان الكتاب)[٧٤]. أما اليوم ، فيما يقول ديفد غروسْمَن في سنة ٢٠٠٢ بلهجة تقرب من اليأس من مستقبل إسرائيل ، "فإن إسرائيل أشدُّ تـشبُّعًا بالنـــزعات القتالية والقومية والعرقية مما كانت عليه في أيِّ وقت مضى"[٧٥]. ومـــن الـــصعوبة بمكان بعد سنتين من اندلاع الانتفاضة الثانية، أن تجد أيُّ رؤية بديلة أحدًا عنـــده استعداد لسماعها .وقد تمكَّن شارون بدهائه من أن يجعل الوضع يبدو كما لو أنـــه يعتمد على جعل "الردِّ الوحيد على السؤال المعقَّد: 'كيف تجعل إسرائيل نفـــسها آمنة ؟' هو 'بالقوَّة' . فهذا هو الحقل الذي حصل شارون على خبرته فيه . القوَّة ، والمزيد من القوَّة ، ولا شيء غير القوَّة"[٧٦]. السؤال معقَّد ، والقوة الخالصة ليست أفضل ردٍّ على الخوف الحقيقي .

لا يتكلَّم شارون باسم الإسرائيليين كلِّهم؛ كمـــا يتبـــيَّن مـــن صـــوت غروسْمَن، على الرغم من أن سياساته العسكرية تحظى بتأييد واسع (إذ لم تـــصدر انتقادات لأعمال الجيش في رفح في المظاهرات الداعية للـــسلام في آيـــار/مـــايو ٢٠٠٤) . و لم يكن رفضه العنيد للتفاوض مع الفلسطينيين، هو الطريـــق الوحيـــد الذي حاولت إسرائيل سلوكه في العقود الماضية ، ومع ذلك فإن شارون حـــصل على دعم واسع؛ لأنه يمثِّل التجسيد المادّي للقوَّة الخالصة بالذات كما بيَّن تحليـــل غروسْمَن . وهنا يبرز السؤال: هل يمثِّل شارون حالة شاذَّة .. أم الجانب المظلم من روح إسرائيل ؟ هل هو محاكاة مضحكة .. أم تراه بتجسيده منطقًا كامنًا في الفكر الصهيوني يؤدّي إلى أن يرى الشعب نفسه على هذه الهيئة القوية الـــتي لا تحتمـــل الردّ؟

قد نسأل : ما المطلوب منك فعله إزاء العذاب ؟ وقد نسأل سؤالاً أوثق صلة بالتاريخ اليهودي : ما المطلوب منك فعله إزاء الخوف ؟ لقد تمخضت الصهيونية على ظهر العداء الأوروبي للساميَّة من ناحية، ومن المذابح التي ارتكبتها أوروبا الشرقية من الناحية الأخرى . ولا بدَّ من النظر إلى تحرُّك اليهود نحو تقرير المصير على أنه استجابة للتاريخ وللحافز القادم من مولد النزعة القومية في القرن التاسع عشر . لكن السؤال يبقى : ماذا يحصل للخوف عندما ينغرس في داخل الحياة والهوية السياسية ؟ إن من بين الأشياء التي يظهرها هذا التاريخ، هو كيف يصبح الخوف أمرًا لا يُجاب؟ ، كيف يصبح شيئًا مقدَّسًا يتصلَّب كالبلّورة في النفس ، ومن ثَمَّ يصبح التساؤل عن أين يذهب وهو يسافر في داخل حياة الشعب شيئًا أقرب إلى تدنيس المقدّسات .

كلُّ ما علينا فعله هو أن ننظر في سيرة الصهاينة الأوائل لنرى ما يحذّرنا من مخاطر الخوف ، فيوسف بْرِنَر الذي كُتِبَ له أن يشهد قتل أخته في المذابح الروسية التي حدثت في سنة ١٩٠٥ يقدِّم هذه الشكوى في سنة ١٩٠٤ :

"كيف يمكنهم أن يمضوا في العيش كما لو أنه لم يكن ثمة ما يحدث ؟ هل يمكنهم أن يمحوا من ذاكرتهم اغتصاب أخواتهم وتعذيبهن ، وذبح أطفالهم وأمهاتهم ...؟ هل يمكنهم أن ينسوا ضربة الحديد التي تقتل وضجيج المذابح الجهنمي ؟ أشعر أن روحي ترتعش ، أخي ...روحي ترتعش وتَسْوَدُّ ... روحي تغيم ، ويداي يصيبهما الوهن . أتقول لي إن اليدين يجب ألاّ تضعفا في الأزمات ؟ ربما ، ولكن ماذا تفعل الأيدي القويَّة ؟ أسألك : ما الطريق الذي ستسلكه الأيدي القويَّة ؟"(٧٧)

تساءل أ. د. غوردن عقب إعلان وعد بلفور في سنة ١٩١٨ : "ما الذي ينتظرنا في أرض إسرائيل ؟ أليس هو ما الشعوب عليه في هذه الأيام وما ترجو قوى مهمة فيها ألاّ تكونه في المستقبل : شعبًا يَسْلِبُ بيدٍ تمدَّد ؟"(٧٨)

يمكننا تتبُّع المسار من الوحدات الروسية للدفاع عن النفس ، إلى وحدات الميليشيا المكوَّنة من الصهاينة الشباب والمسمّاة هاشومر ، وهي مليشيات تشكّلت في فلسطين بين سنة ١٩٠٧ وسنة ١٩١٤ لحماية المستوطنات الزراعية ، إلى الألوية اليهودية التي حاربت إلى جانب الجيش البريطاني في الفترة ما بين ١٩١٧ و١٩١٨، إلى إنشاء الهاغانا، نواة الجيش اليهودي الحديث الذي أنشئ سرًّا في سنة ١٩٢٠، والبالماخ ، وهي وحدات الجيش القتالية ذات التدريب العالي ، التي تشكّلت بتعاون كاملٍ مع البريطانيين وتمويل منهم، كما بيَّن المؤرِّخ توم سغف(٧٩).ولم يكن ضمُّ منظمة الإرغون إلى قوّات الدفاع الإسرائيلية في سنة ١٩٤٨ ، بعد صعوبات كبرى تسببت في قلق كبير لبوبر ، إلا المرحلة التالية(٨٠). وقد مثَّل اللجوءُ إلى السلاح الذي خشيه غوردن الروحَ القوميةَ في مرحلة النشوء في نظر شخص معاصر مثل بيرْل كاتْسْنلْسن : [كان ذلك] هو الطريق الذي اختاره التاريخ لاختبار قوة الشعب وحميَّته"(٨١). والأهمّ من كلّ ذلك أن شيئًا ما يتغيَّر ما بين الموجات الأولى من المهاجرين إلى فلسطين وأبنائهم بحيث يحصل صراعٌ بين الآباء والأبناء . والعامل الحاسم من وجهة نظر الجيل الجديد ستكون ثورات العرب ما بين سنة ١٩٣٦ و ١٩٣٩ . إذ حلّت شخصية المحارب محلَّ شخصية المستكشف الرائد وأصبح من واجب الأبناء أن يعلّموا الآباء : "الحياة في هذا البلد تحتاج إلى المسدَّس والسكّين والقنبلة والقتل مثل أيّ مكان آخر"(٨٢). وهو يسأل سؤالاً كثيرًا ما يُسأل في الحديث عن إسرائيل والصهيونية : لماذا يُطلب من اليهود أن يكونوا مختلفين عن بقية الخلق وأفضل منهم ؟

وجد هذا الجيل الذي قدِّر له أن يقوم بدورٍ حاسم نفسَه محصورًا بين مؤسِّسي الوطن والمهاجرين الذين سيتدفَّقون بعد الحرب ، معلَّقًا في الزمن ، ولا يجد مكانًا يتحرَّك فيه غير القوة العسكرية . وسيظهر من صفوفه أشخاص مثل موشي دايان ، وشيمون پيرِس وإتسحاك [إسحاق] رابين . وقد كتب ڤايتسمان في سيرته الذاتية : "لم يكن ضروريًّا لنا أن نعيش في وسط المذابح؛ لنعرف آثارها الاجتماعية؛ ولنعرف أن عالم الأمميين عالم مسموم . وكان **الحصول على الأسلحة** في مستودعات تنفعنا في الصمود وسط عالمٍ معادٍ لنا أمرًا رأينا أنه طبيعي أكثر من الحصول على المعرفة بالطريقة التربوية المعتادة"(٨٣). لكن سؤال بْرِنَر يبقى يتردَّد مُذ عهد المذابح إلى بلفور إلى اليوم الحاضر : "ماذا تفعل الأيدي القوية ؟"

تعطينا الصهيونية، إذن، فرصة فريدة لرؤية العذاب وهو يتعسكر ، لرؤيته وهو يصمت ويصبح **قضية نفسه** في آنٍ معًا . وقد قال مِركِن ، زميلُ نَحمان سيركِن ، في سنة ١٩٠٣ : "إنَّك لن تثير لدى اليهود أية حركةٍ تسعى إلى الحصول على منطقة عامة ، بل تثيرهم إذا كانت فلسطينية" — لن يكونوا على استعداد لتحمُّل العذاب إلا من أجلها(٨٤). وقد كتب موشي لِلْينبْلوم في دفتر يوميّاته في ٧ من آيار/مايو في ردِّ فعلٍ له على موجة جديدة من المذابح : "**يسعدني أنني تعذَّبت.** اقترب المشاغبون من البيت الذي أعيش فيه . النساء بدأن بالصراخ والعويل وبضمِّ الأطفال إلى صدورهنّ ، ولم يكنَّ يعرفن إلى أين يتَّجهن . وقف الرجال مشدوهين، وتصوَّرنا جميعًا أن حياتنا ستنتهي بعد لحظات ...ولكن حمدًا لله ، فقد خافوا من الجنود وهربوا ولم نُصَبْ بأذى . **يسعدني أنني تعذَّبت**"(٨٥). لقد ذهب الكثير من أوائل الصهاينة إلى فلسطين هربًا من المذابح الروسية ، ولذا غدا تأسيس الشعب **تجاوزًا** للعذاب التاريخي على صعيد هائل أكثر منه استعادة للوطن . وقد قال يوسف ڤتكن وهو يبدأ حملته التي أثَّرت تأثيرًا كبيرًا في الشباب في روسيا في

سنة ١٩٠٥ : " يجب علينا الآن تحويل الوحدة المرعبة لآلامنا واحتجاجاتنا ، لصرخاتنا وعويلنا ، ولكلِّ ما اختنق في حلوقنا لأن الخوف من أعدائنا منعنا من إخراجه ، إلى العمل الضخم الذي بدأناه لإنقاذ شعبنا وبعثه"[٨٦].

لكنْ هناك في هذا المنطق التفافةٌ مخيفةٌ أخرى ، فالعذاب لا يصبح مجرّد استجابةٍ لخطرٍ راهن محدق، بل يصبح شيئًا أشبه بالعار القومي ، فما إن جرى الربط بين العذاب والهوان، أو فلنقل ما إن تحوَّلت مسألة الظلم التاريخي إلى جرحٍ نرجسي، حتى غدا كلُّ ما يُرى على أنه اعتداءٌ على اليهود ، مهما كانت أسبابه ، بمثابة الاعتداء على الهوية اليهودية وليس على أنه مجرَّد خطر (حتى عندما لا يكون خطرًا على الإطلاق) . وما تاريخ إنشاء شعب إسرائيل سوى جزء من سلسلة من الإزاحات يصبح فيها أعداء اليهود ، مرَّة بعد أخرى ، أشباحًا من الاضطهاد الذي عُرِّضوا له في السابق ، كلُّ شبحٍ منها حقيقيٌّ وغير حقيقيٌّ في الوقت نفسه، خطيرٌ خطرًا لا حدود له لكنَّه أيضًا شبح . وبالنسبة إلى أوائل الـ olim [٨٧] ظهر العرب الذين كانوا يغيرون على المستوطنات من دون أسلحة تذكر كأنهم جماهير المشاغبين في المدن الذين تدعمهم أجهزة الدولة الروسية إن لم تحرِّضْهم .

حقوق العرب يمكن الاستخفاف بها ؛ العرب – نرى منهم أكثر من اللازم – يمكن ، بل يجب أن يُهزموا لأن كلَّ تنازلٍ يعني التكرار . والضعف يولِّد الكراهية . والعربيُّ بدائيٌّ لا قيمة له . "يجب ألا ننسى أننا نتعامل مع أناس أقرب إلى البدائية ، مفاهيمهم بالغة البدائية . هذه هي طبيعتهم : إن أحسّوا بأنَّك قويٌّ خضعوا لك وكَتَموا حقدهم ؛ وإن أحسّوا بأنَّك ضعيف سيطروا عليك" – هذه كلمات تعود إلى سنة ١٩١٣ كتبها موشي سْمِلانْسكي الصهيوني العمّالي الذي كان، في الواقع، قد كتب الكثير ضدَّ إجبار العرب[٨٨]. وهذه كلمات جابُتِنْسكي من عام ١٩٣٩ : "كلُّ من لا يخاف من أن يَعُضَّ بأسنانه الاثنين والثلاثين نقبله

شريكًا"[٨٩].وفي آيار ٢٠٠٣، كتب جونَثَن سپايَر ، المستشار السابق لحكومة الليكود الحالية للعلاقات الدولية لصحيفة **الغارْدْيَن** : "خضوع إسرائيل معناه المزيد من الاعتداءات ... عندما نبدو ضعفاء نكون عُرْضة للهجوم"[٩٠]. ويقول خانا بارْت من مستوطنة كْفار داروم في حزيران/يونيو ٢٠٠٤ ، وهو واحد من ٦٥ عائلة تواجه الإخلاء حسب خطة شارون : "ما إن يبدأ اليهود بالسير برؤوس مرفوعة، حتى يأخذ العرب بالسير ورؤوسهم مطأطئة ويستقر الوضع"[٩١]. ولذا فإن كل إنجاز تحقّق للفلسْطينيين بالمفاوضات هو – حسب هذا المنطق – هزيمة داخلية ساحقة (تحوَّلت عودة ياسر عرفات إلى غزّة بعد اتفاقية أوسلو إلى شعور بالمهانة على المستوى القومي) [٩٢].

عدْ إلى تعليق سْملانْسْكي ("أناس أقرب إلى البدائية ، مفاهيمهم بالغة البدائية") تجدْ أن روحه الاستشراقية تكاد تبدو كأنها ذكرى شيء لا نريد أن نتذكّره ، كأنها شكل غير محكم الإخفاء من أشكال احتقار الذات . واليوم يبدو العدوُّ لليهودي على هذه الدرجة من الخطر والرخص؛ لأن هذا اليهوديَّ كان عُرضة للمهانة على مرِّ التاريخ . فمن التهم التي وجِّهت إلى اليهود هي أنهم يمارسون طقوسًا بدائية . فقد كتب لِلينبْلوم في سنة ١٨٨٤ : "عندما يشهد مسيحيٌّ مستنير يخلو من اللؤم أن الدَّم البشريَّ ليس جزءًا مما نأكله في عيد الفصح، فإننا نشعر بأننا محظوظون . تلك هي الإهانات التي نقبل بالعيش في ظلِّها والخجل يملؤنا"[٩٣].

تبدو قراءة هذا التاريخ أحيانًا مثل مراقبة كلب يلاحق ذيله . الاعتداء العربي ليس سببه استيطان اليهود في أرضهم ، وليس هو بالردِّ على حرمانهم من ممتلكاتهم . إنه تحدٍّ لليهود لأن لا يخضعوا لماضيهم . وقد كتب ج. ل. تالْمُن ، المحاضر في الجامعة العبرية في القدس في سنة ١٩٥٧ : "قد يكون مصير شعب من

الشعوب ، مثل مصير الفرد ؛ نتيجةً للجراح التي عُرِّض لها في طفولتـــه المبكِّـــرة ، أي– باختصار – نتيجة لتجربة أساسية حاسمة ...ويتناغم عدمُ اعتراف الـــدول العربية بإسرائيل مع معاملة الغرب المسيحي لليهود على أنهم غرباء طـــارئون"(٩٤). وعندما نتابع هذه السلسلة، فإن النظرة التي يبدو عليها التطرُّف لـــدى الحاخـــام كاهان من حركة كاخ تأخذ مكانها في التاريخ : "فقد كتب في ســـنة ١٩٧٦ ردًّا على هجوم إرهابي على إحدى المستوطنات : "لكمة تُوجَّهُ إلى وجه عـــالَمٍ أممـــيٍّ مندهشٍ لم يرَ مثلها مُذ ألفي سنة هي تقديسٌ لاسم الربّ"(٩٥). وعنـــدما نواجـــه أقوالاً كهذه، فقد نسأل : من هم الذين يمثِّلهم العرب بالضبط ؟

من مآسي هذا الصراع ،إذن، أن الفلسطينيين أضـــحوا الموضـــوع غـــير المقصود لصراعٍ ليسوا هم طرفًا فيه على الرغم من أن هذا الصراع يرتكز علـــى ملكية الأرض ، صراعٍ يجعل منهم البديل الرمزي أو كبش الفداء لـــشيءٍ لم يعـــد الحديث عنه يجري بصوت مسموع ، شيءٍ مختلفٍ تمامًا ، فهذا أودي بُخْ يكتب في رسالة نشرتها صحيفة هَآرِتْس في تشرين الأوَّل ٢٠٠٤ : "لقد ظهر الفلسطينيون ليدمِّرونا"(٩٦). أما أنا فقد أصبحتُ على ثقةٍ من أن الصراعات السياسية المستعصية لا يؤدِّي أحدٌ فيها دوره وحده فقط ، ومن نافلة القول أنه ليس فيهـــا أحـــدٌ في المكان الصحيح، مع أن ذلك كثيرًا ما يكون نتيجة لإزاحاتٍ قديمة باقية هي – في أغلبها – صامتة .

وما إن تَمَّت المعادلة فأصبح العذابُ مهانةً في سياق الصهيونية، حتى أخذ يُنْظَرُ إلى أيِّ حسٍّ أخلاقيٍّ تجاه السكّان الأصليين بجزعٍ شديد كأنه شـــكل مـــن أشكال السلبيَّة التي تدين نفسها ، كأنه التكرار التاريخي ، أو كأن اليهود عـــادوا مرَّة أخرى إلى وضعٍ يستعبدهم فيه الخوف . يهودي الشتات تعيس . ولذا فـــإن استعمال القوة ضدَّ الفلسطينيين يتحوَّل إلى موهبةٍ تُستعمل لخلاص ذلك اليهودي،

أو بالأحرى للتخلُّص منه . أما رسالة إسرائيل الأخلاقية ، وهي الرسالة التي دعـــا إليها بوبر ومن ساندوه – دعوى أن إسرائيل يجب أن تكون لا مثل بقية الشعوب بل مختلفة عنها – فقد أخذت توصف بأنها ضربٌ من وهـــن الأعـــصاب ، أو – بكلمات زئيف سْملانْسْكي التي كتبها سنة ١٩٠٨ – "أخلاقية اليهود المفرطة" . كان سْملانْسْكي يردُّ على إتسحاك إيشتايْن الذي كان قد قال في السنة السابقة في صحيفة هاشلُوَه التي يصدرها آحاد هَعام : إن الشعب اليهودي يجب ألا يـــبنى إلا على أساس احترام الأخلاق والعدالة ، وهي الأسس الجوهرية للـــصهيونية (لكـــن مقالته لم تلقَ قبولاً حسنًا) (٩٧). هنا أيضًا نجد أن جابُتِنْسكي هـــو الـــذي يعبِّـــر بصراحة ووضوح عن الفكرة : "الشعب الذي لا وطن له يجب أن يبقى بلا وطن . العالم انقسم هكذا وهكذا يجب أن يبقى . تلك هي الأخـــلاق إن أردت" (٩٨). أو ببساطة : أتريد أخلاقًا أم تريد أرضًا ؟(٩٩)

أما اليوم فإن هذه المحاجَّة تصل نتيجتها المنطقية بالادِّعاء بأن كـــلَّ نقـــد لإسرائيل هو معاداة للساميَّة؛ لأنها تلقي على اليهودي طلباتٍ أخلاقية غير منصفة . وقد كتب إمانيويلي أوتولِنْغي في مقالته المعنونة "معاداة الصهيونية هـــي معـــاداة الساميَّة" : " يقول المعادي للسامية الذي يلغي الصهيونية، إن اليهـــودي يجـــب أن يبقى الضحية دائمًا؛ لأن الضحايا لا يخطئون"(١٠٠). كما لو أن الأخـــلاق وحـــتى الخشية على اليهود قد لا تكون أساس القلق على الاتجاه الذي يأخذه البلد . يقول اللواء المتقاعد أڤنر أزولاي ، مدير مؤسسة رِج في تل أبيب: "إن مـــا يحـــدث في إسرائيل مضرٌّ باليهود على المدى البعيد . ويبدو أن القول بأن ما يحدث في إسرائيل مضرٌّ باليهود يتحقَّق"(١٠١). كما لو أنَّ الكراهية هي دائمًا أساس النقد الوحيـــد . يتساءل دانْيِل بن سيمون: "من هو الصديق المخلص لإسرائيل؟ ، أهو الناقد المحب ، أم الوطني الذي لا يفكِّر ؟" ، أو بكلمات غدْيِن ليڤي ، الصحفي المشهور الـــذي

يقود الحملات لصالح الفلسطينيين ، والعامل في صحيفة **هآرتس** : "هل الصديق المخلص لإسرائيل هو ذلك الذي يتماهى معها تماهيًا آليًّا، أم ذلك الذي يريدها أن تلتزم بالحق ؟"[١٠٢]

يقول أوري أفنيري : "هناك كثير من الطيِّبين الذين لا يكرهون اليهود، ولكنهم يمقتون اضطهاد الفلسطينيين، وهم يُسَمَّون الآن أعداء للساميَّة"[١٠٣]. لكننا قد نقول مثلما قالت أرنْت: إن النظر إلى مشكلة اليهود على أنها تعبيرٌ عن عداءٍ أبديٍّ للساميَّة وليس على أنها جزءٌ لا يتجزَّأ من الواقع السياسي للعالم الحديث، كان وما يزال واحدًا من أخطر أخطاء الصهيونية السياسية . فهذا يتسحاك فرانكنثال الذي قتل ابنُه إبّان هجوم شنَّه المقاتلون الفلسطينيون يقول : "إن ابني أريك لم يُقتَل لأنه كان يهوديًّا؛ بل لأنه جزء من شعبٍ يحتلُّ أرض شعبٍ آخر . أنا أعلم أن هذه مفاهيم لا يحبُّها الناس ، ولكن يجب أن أعلنها بصوت عالٍ؛ لأنها تنبع من القلب .. من قلبِ أبٍ فَقَدَ ابنُه حياته؛ لأن شعبه أعمتْه القوَّة"[١٠٤].

وفي سنة ١٩٤٣، دعي إرنست سايْمن – وهو عضو سابق في برت شالوم – إلى إلقاء كلمة أمام شباب كيبوتْس غفات في الجليل . وحذَّر مستمعيه عندما أذهله العداء الذي أظهروه له بعد أن حاول أن يبيِّن لهم المظالم التي كانت ترتكب بحقِّ العرب ومعارضته لفكرة طردهم من بلادهم بقوله : "نحن نقترب من الحدِّ الذي يتحوَّل الدفاع بعده من شرٍّ لا بدَّ منه، إلى إيديولوجيا كاملة"[١٠٥].كان يتكلَّم بعد إعلان بِلْتْمور في آيار/مايو ١٩٤٢ بسنة ، عندما اتَّخذ اجتماع غير عاديٍّ للصهاينة الأمريكان حضره كلٌّ من فايتسمان وبن غوريون، قرارًا بالمطالبة بكل فلسطين الخاضعة للانتداب (وقد اتُّخذ قرارٌ لاحقٌ في أتلانتك ستي وأيدته المنظمة الصهيونية العالمية ، وهذا القرار لم يرد فيه ذكر للعرب على الإطلاق) .

كان العاملون في كيبوتسات الجليل على وفاق مع الدولة الناشئة . ففي من ٣٠ من كانون الأوَّل/ديسمبر ١٩٤٧، ألقى بن غوريون خطابًا أمام اللجنة المركزية للهستدروت (نقابة الصهيونية العمّاليّة) قال فيه : "لا يمكن أن توجد دولة يهودية مستقرة قوية إذا ما بقيت أغلبيتها لا تزيد عن ستين بالمئة...يجب أن نفكر كما تفكِّر الدُّول"[١٠٦]. وفي ١٠ من آذار/مارس ١٩٤٨، وضعت قيادة الهاغانا "خطتها الدفاعية المكثَّفة" المسمّاة "بالخطة د" ، وهي خطة تضمَّنت إلى جانب تدمير قرى عربية بكاملها، طرد كل عربي يعارض التقدُّم اليهودي إلى ما وراء حدود الدولة الجديدة . وقد لا تكون هذه الخطة هي الخطة المعتمدة لطرد السكان العرب جميعًا، كما يقرّ نور مصالحة في دراسته المهمة بعنوان **طرد الفلسطينيين** ، ولكنها تحمل طابع بن غوريون الذي أوضح في المناقشات والتعليمات الداخلية أنه سيكون من الأفضل لإسرائيل "ألاّ يبقى في إسرائيل إلاّ أقلُّ عدد ممكن من العرب على أرض الدولة [اليهودية]" وفقًا لما قاله كاتب سيرته ميخائيل بار زوهار [١٠٧]. وكانت تلك الخطة ، كما قال باروخ كِمَرْلِنْغ من الجامعة العبرية في القدس : "تعني التحويل السكّاني الثقافي الاجتماعي السياسي الكامل لفلسطين من أرض عربية إلى دولة يهودية"[١٠٨]. لقد خرج ثمانمائة ألف عربي إما هربًا، وإما طردًا . "نحن سادة قدرنا . وضعنا أسس دولة يهودية ، وسوف نقيمها" . "ستكون يهودية سواء أراد العرب أو لم يريدوا" .

أما أفظع التفاصيل عما حدث فلم تأخذ بالتكشُّف إلاّ في هذه الأيام وببطء شديد[١٠٩]. ومن الغريب ، كما لاحظ أفي شلايم أن اليمينيين يبدون تقبُّلًا أكبر لهذا التاريخ الآخذ في الظهور من أصحاب الرأي المتحرر في إسرائيل؛ لأنهم يرون أن الطرد كان ينبغي أن يذهب أبعد مما ذهب، وأنه كان مسوَّغًا بسبب العدوان العربي على الدولة الناشئة (على الرغم من أن شارون قال في مقابلة تسبق

انتخابه في سنة ٢٠٠١ : إن كتابات المؤرخين الجدد يجب ألا تُدَرَّس) . ولقد أخذ موضوع "طرد" الفلسطينيين يطرح مرة أخرى في هذه الأيام في داخل إسرائيل . وحتى في اتفاقية جنيف ، وهي المبادرة السلمية الوحيدة المتاحة مع الفلسطينيين، فإن إسرائيل لا تعترف بأية مسؤولية لها عمّا حدث للاجئين في سنة ١٩٤٨ .

* * *

علينا في اعتقادي أن نفهم مكان المحرقة في النفس الإسرائيلية ضمن هذا الإطار مهما بلغت صعوبة ذلك . كانت المحرقة مأساة ، ولكنها كانت أيضا إهانة، مثلها في ذلك مثل مذابح أوروبا الشرقية . كانت لذلك شيئًا يحتاج إلى ردّ ، إلى فعلٍ لتأكيد الذات أو **تحريرها** (Selbst-Emanzipation) لا يمكن لشيء أن يوقفه بسبب الإذلال الداخلي (فهناك تيّار خفيٌّ من الألم تحت كلّ مظاهر القسوة التي لا رحمة فيها) . ونحن نعلم أن المحرقة أصبحت محطّ النظر في إسرائيل بعد محاكمة آيخمان في سنة ١٩٦١، وبعد حرب الأيام الستة في سنة ١٩٦٧ . اللعنة لا تمحوها إلا معجزة ، ولكن تلك الحقيقة بالذات غطّت على الواقع الذي أرى أنه أهمّ . علينا أن نذهب أبعد مما ذهبنا ، فعندما لا نتكلّم عن شيء إلا جزئيًّا، فإن هذا لا يعني أنه لا يعمل بصمت وقوّة . فقد كتبت سارة روي عن طفولتها في إسرائيل تقول : "أشدُّ ما آلمني استهانةُ كثير من أصدقائي الإسرائيليين بالمحرقة وبالحياة اليهودية قبل إنشاء الدولة ، فقد كانت تلك الأوقات في نظرهم أوقات عارٍ كان اليهود فيها ضعفاء سلبيين ، حقراء لا يستحقّون احترامنا، بل يستحقّون ازدراءنا"[١١٠].

في أشهر رواية من روايات غروسْمَن ، وهي بعنوان **انظر إلى الأسفل : حبّ** ، يضطر الطفل مومِك البالغ من العمر تسع سنوات إلى استدعاء الوحش

النازي من السرداب، ليواجه صمت عائلته حيال تاريخها الأوروبي ، ثم يدير غروسْمَن حكايته كلّها – قصة أنشِل واسَرمان ، جدّ موملِك الذي كتبت له النجاة– من بحث الطفل فيما بعد في تاريخ المحرقة ، كما لو أن المحرقة سرٌّ عائلي تخجل منه، أو كأنها شيء يتوجّب على هذا الجيل أن يبتكره، أو بالأحرى يعيد ابتكاره لنفسه . وينشد الضابط النازي نيغل داخل المعتقل الذي يستحضره موملِك من أجل سرد قصة واسرمان، كلمات مأخوذة من خطبة هتلر سنة ١٩٣٨ في برلين كما ينشد الهندوس أذكارهم : "الضمير شأن من شؤون اليهود" . ويعلّق راوي القصة على هذه الجملة بقوله : "فسَّر الضابط الألماني بيرغن شتروب هذه الجملة في وارسو إبّان التمرُّد هكذا : 'وهكذا حُرِّر النازيون من الضمير'"(١١١).

يردُّ الجدُّ في مرحلة تالية من الكتاب فيقبل عبء الحياة الأخلاقية اليهودية: "إنها بالفعل مسؤولية كبيرة وعبء ثقيل لم ننسَه أبدًا...أحيانًا كنّا آخر من بقوا على الأرض وتذكّروا معنى الضمير"(١١٢). ثم يتدخّل الراوي في لحظة نادرة ضد ما تمثّله شخصيته ويقول لنا أن نأخذ هذه الكلمات برفق؛ لأنها كلمات يهوديٍّ "'كتب عليه' أن يحيا حياته وفق قيمتي الأخلاق والضمير المطلقتين" دونما "سلاحٍ آخر في متناول اليد"(١١٣). إن غروسْمَن يحاول بذلك جاهدًا ألا يستسلم للنازيين ؛ فهم ينتصرون مهما كان خيارك : ارفضِ الأخلاق تصبحْ نازيًا ؛ تقبَّلْها يقتلوك. وأفضل هذين البديلين المميتين المتاحين للضمير هو أن يجعل من نفسه نسبيًّا – أو بتعبيرٍ أشد صراحة – أن يتنازل عن نفسه . ثم يتابع الراوي : "الأقوياء عندهم القوَّة ، وعندما يطلب من القوَّة أن تتمثّل في الواقع، فإنها تخلق مواقف معقَّدة يتوجَّب فيها أحيانًا اختيار واحد من طريقين لتحقيق العدالة كلاهما معيبٌ؛ لأن كلاًّ منهما يؤدّي إلى ظلمٍ نسبي"(١١٤).

لعلّ صيغة غروسْمَن هي أدقُّ صيغة للعلاقة التي رأيناها بين أخلاق يحسُّ بعض الناس بأنها أخلاق المذلة والهزيمة (يشير الراوي فيما بعد إلى اتجاه واسرمان "السلبي ، المتمسّك بما يرى أنه الصواب "[١١٥]؛ وإذا شئنا دفع العلاقة مرحلة أخرى، قلنا إنها ما نحسُّه من صراع بين الأخلاق والدولة اليهودية ، إما الضمير وإما الدولة ، فمن شأن مشاعر الأسى لدى الجدِّ والتزامه بمعاييره الأخلاقية المطلقة، أن تجعل من المتعذّر على اليهود في العالم الحديث تمكين أنفسهم في أي وقت من الأوقات . ولعلّ السبب وراء تحوُّل غروسْمَن إلى واحد من أشد نقّاد الحكومة الإسرائيلية هذه الأيام، هو أنه يحدِّد المشكلة بهذه الدرجة من الوضوح ، أنه يعترف بوجود "الخَلَل" ، إن لم نقل الظلم ، في قلب الأمة . وقد كتب كارْل شيرَر إلى صحيفة **الغارْديَن** رسالة أرسلها من القدس في آب/أغسطس يقول فيها : "تعلّمتُ في مرحلة التعليم اليهودي أن الواجب اليهودي الأول – باستثناء ثلاثة أمور [هي عبادة الأصنام والقتل والزنا] – هو الحفاظ على حياة اليهود . وليس إنماء السيطرة على شعب آخر واحدًا من هذه الاستثناءات" .[١١٦] وهكذا فإن المعايير الأخلاقية المتعلقة بالفلسطينيين في هذه المعادلة المميتة، أضحت عدوًّ إرادة الحياة عند اليهود . فهذا أساف أورون ، الجندي الأول الاحتياط الرافض للخدمة في المناطق المحتلة ، يقول : "هناك صوتٌ صاخب يصرخ بنا باستمرار قائلاً: إن علينا أن نضع الأخلاق والضمير جانبًا"[١١٧].

لكن يبدو أن أمثال غروسْمَن وسارة روي من الكتّاب يقولون شيئًا آخر : هو أن الخجل الذي سبّبته المحرقة ، وليس الحادثة نفسها ، هو الذي أوجد هذا التشويه في روح الأمة . فقد كتب غروسْمَن بمناسبة الذكرى الخمسين لتحرير آوشفتس في الصحيفة الألمانية **دي تْسايْت** عن القسوة التي أظهرها المولودون في إسرائيل نحو الناجين ، كما لو أن الحادثة ونجاتهم منها أمران يدعوان "إلى

الخجل"[١١٨]. وقال بن غوريون قبل اندلاع الحرب العالمية الثانية بأسبوعين : "سمِّني معاديًا للسامية ، ولكن ...نحن يخنقنا الخجل لما يحدث ... . لا نريد الانتماء إلى هؤلاء اليهود ...لا نريد أن نكون يهودًا كهؤلاء"[١١٩]. وكان برْنَرْد لازار قد كتب لهرتسل قبل ما يقرب من مئة سنة ، أي في سنة ١٨٩٩ : "**إخفاء عارنا يقتلنا**"[١٢٠].

يخمِّن غروسْمَن في الجزء الأخير من روايته ، وهو يخرج المحرقة من مخبئها ، أن اليهود ربما ذهبوا إلى مصيرهم براحة نسبية؛ لأنهم كانوا يشعرون بالخجل مُنذ البداية . وهو يرى أن الخجل يشبه "الشراب المنوِّم" الذي يجري في عروق الناس[١٢١]. وهو أيضًا الوجه الخفي للكبرياء حسبما يوحي هذا التاريخ . وكان أوري أفنيري قد ترعرع على الأسطورتين البطوليتين ، أسطورة ماسادا وأسطورة تل حي ، اللتين جرى إحياؤهما وصقلهما بحيوية جديدة في فلسطين عشية تدمير يهود أوروبا . "لقد شكّلت هاتان الأسطورتان وعي الشعب العبراني الجديد"[١٢٢]. وفي كانون الثاني/يناير ١٩٤١ ، عندما كان يبدو أن ألمانيا لا تقهر ، نشرت دار النشر أمْ أوفد التي أسَّسها كاتسْنِلْسن مختاراتٍ من "البطولة اليهودية على مرِّ القرون" . وفي آذار/مارس ١٩٤٢، أعلنت صحيفة حركة الشباب العمّالي أن "معسكر **المسادا** سيهيئنا لحياةٍ من العمل والدفاع والحرية . **الماسادا لن تسقط ثانية**"[١٢٣]. وهكذا تتحوَّل كارثة الماسادا ، التي انتحر فيها ألف من اليهود رجالاً ونساءً وأطفالاً بعد حصار طويل فرضه الرومان في سنة ٧٠ ميلادية ، تتحوَّل هذه الكارثة في وسط الحرب إلى نصر .

ما يحتاج الدراسة، إذن، ليس هو تجدُّد الاهتمام بالمحرقة في الستّينيات ، بل هو وضعها باعتبارها موضوعًا أثار الشعور بالخجل في السابق . إذ كيف يمكن لإنكارٍ بهذه الضخامة أن يمرَّ من دون أن يترك أثرًا بالغًا على مولد الأمة الدولة

الناشئة وتطوُّرها فيما بعد ؟ يرى بن سوسان "أن الصهيونية العمالية ظلَّت دائمـا تحطُّ من شأن يهود الشتات ، ولكن عندما قُضي على يهـود أوروبـا أخـذت الصهيونية لعقود قادمة تشعر في أعماقها بذنبٍ لن يعود إلى الظهور إلا في جيـل الأحفاد . وفي النهاية سوف تردم الفجوة بين يهود الداخل والشتات ، ولكن على أسوأ أسس ممكنة"[١٢٤]. ويبدو أن إسرائيل تأتي إلى الوجود محمولة علـى ظهـر تماهيها مع أمواتها تماهيًا لاواعيًا يثقله الشعور بالذنب والنكران . فالأجـساد الـتي تموت ، منظورة وغير منظورة ، تغطّي أرضها . وهناك على جدار غرفة نوم مومِك صورة لرئيس الوزراء ديفد بن غوريون، وصورة ""لنسور تنتشر أجنحتها كأنهـا طيور فولاذية تحمي سماء الأمة"[١٢٥].

في الجزء الأخير من رواية **انظر إلى الأسفل : حبّ** يـروي واسـرمان ، الذي كان في الماضي روائيًّا مشهورًا ، القصَّةَ التي كان الضابط يرجو منه روايتـها مُذ البداية (كلُّ ما يريده النازي هو أن تُروى له قصصٌ كالطفل) . والقصة هـي قصةُ الطفل المعجزة كازيك الذي ولد لأبوين طاعنين في السن . وعنـدما يولـد الطفل يكبر ويموت بزمن متسارع ، إذ يكون عمره عندما يموت اثنتيْن وعـشرين ساعة، ومن المستحيل ألا نفسِّر شخصية كازيك على أنها ترمز للشعب الإسرائيلي. وهكذا يرسم غروسْمَن من أعماق الصمت موتَ شعبٍ استمدَّ كـل مـسوِّغات وجوده من إرادة اليهود للبقاء .

أُرسِل مائتا جنديٍّ من جنود الاحتياط الإسرائيليين الذين يؤدّون الخدمة في مدينة الخليل إلى آوشفتس في سنة ٢٠٠٣؛ لتقوية تصميمهم العسكري (لـسبب وجيه — تذكّروا يهودا شاؤول الذي نظَّم معرضًا عرض فيه وحـشية الجـيش في الخليل التي انقلب هو وغيره من الجنود ضدَّها : "إنها تفسد الجميع")[١٢٦].

أما اليوم فلم تعد المحرقة موضوعًا يحاط بالصمت ، فهي تملأ الوجدان الإسرائيلي وتخلق "تماهيًا ذا بُعد واحد" بين التجربة اليهودية والمحرقة في أذهان شباب إسرائيل : "عشرات الآلاف من طلبة المدارس الثانوية على أعتاب التجنيد يحجّون إلى آوشفتس لاكتشاف 'جذورهم'"(١٢٧). وقد روى دانيل بن سيمون عن ليمور لفنات ، وزير التربية ، قوله إنه "لا يرى شيئًا في العالم غير اليهود ، ولا شيء غير ذلك المعسكر في أوروبا"(١٢٨).

رَشَّحَ المطران بيلو [الحائز على جائزة نوبل للسلام لعام ١٩٩٦ والمقيم في تيمور الشرقية] والمناضلة الغواتيمالية ريغوبرتا منچو التي حازت الجائزة لعام ١٩٩٢ ، رشَّحا ديفد زونْشايْن ، مؤسس حركة "الشجاعة لرفض الخدمة" ، للحصول على جائزة نوبل للسلام . وقد كتب زونشاين يصف بدايات صحوة الضمير لديه على النحو الآتي : "كانت كلمات وكيل الشن بيت في بيت [المشتَبَه به] هي : 'افصل الرجل عن زوجته وأطفاله' ، فاستثار ذلك تداعيات مع المحرقة، على الرغم من أنني في ذلك الوقت لم تكن لديَّ أفكار هرطقية . كانت تداعيات المحرقة تأخذ هذا الشكل : كلُّ شيءٍ يحدث الآن هو على خير ما يرام بسبب كلّ ما حدث آنئذ . قتلونا مرَّةً ، ولذا فإننا نستطيع أن نفعل أي شيء نريد" (لاحظوا أن الفاعل في كلمة "قتلونا" لا يعود إلى أحد)(١٢٩).

وقال قائد قطاع غزة وهو يجيب عن أسئلة عن قتل الأطفال الفلسطينيين : "أنا أتذكَّر المحرقة . ونحن أمام خيارين : أن نحارب الإرهابيين، أو أن نواجه المحرقة ثانية" . هذه هلوسة مثلما هي أيضًا استغلال للمحرقة لتسويغ عنف الدولة . أما الخوف فلا شكَّ في أنه حقيقي . فقد حدثت عمليات انتحارية مات فيها أطفال إسرائيليون ، ووصفها ليس فقط كثير من الإسرائيليين [١٤٢] بل وصفها الفلسطينيون أيضًا بأنها جرائم غير مقبولة . ولكن النيران التي نراها في شوارع تل

أبيب والقدس ليست هي نيران المحرقة . ومهما بلغ من انتعاش العداء للسامية في العالم هذه الأيام، فإن المحرقة لن تحدث ثانية . لكن ثمة شيئًا يتكرَّر . والتحليل النفسي يقول لنا إن الأمور يغلب أن تتكرَّر إذا ما كُبتت إلى مستوى اللاوعي . فهذا مومك يكتشف إبّان بحثه السرِّيِّ في المكتبة صورًا لجنديٍّ نازيٍّ "يجبر رجلًا كبيرًا في السنِّ على ركوب رجلٍ كبير آخر كما يركب الحصان" – "فشعر بداخله أن هذه الصور قد تكشف الجزء الأوَّل من السرِّ الذي حاول الجميع أن يخفوه عنه"[١٣٠]. وقد كتبت سارة روي عن الاحتلال الإسرائيلي لفلسطين ما يلي: "أمر الجنديُّ الرجل الكبير في السنِّ أن يقف خلف الحمار وأن يقبِّل مؤخرته... وقد رأيت طوال صيف سنة ١٩٨٥حوادث مشابهة : رأيت شبّانًا فلسطينيين يجبرهم الجنود الإسرائيليون على النباح كالكلاب"[١٣١]. ونحن نعلم اليوم من أبي غريب في العراق إلى بغرام في أفغانستان أن هذا هو التصرُّف المعتاد لجيوش الاحتلال ، وهذا التصرُّف من جيش لا يستطيع في حالة إسرائيل أن يبرِّر نفسه أو أن يعيش معها يكشف طبقةً تاريخيةً أخرى ، تيارًا آخر في الذاكرة ، وألَمًا يجري التنصُّل منه تنصُّلاً وحشيًّا .

تشير الأدلَّة إلى أن الجيش الإسرائيلي يعيد كلَّ يوم عمل شيءٍ دفين مخجل من أعمال الماضي الذي يخشاه أشدّ الخشية ، فقائد قطاع غزة يدفع في غمرة الوهم الذي يلفُّه ثمن العار الذي لحق به، ويجعل ضحاياه يدفعون ثمنًا أعلى . فالفلسطينيون يرون – كما لاحظ المعلّقون من جانبي الصراع في كثير من الأحيان– أن الإذلال هو أسوأ الجرائم : "الإذلال الذي يكون كل فلسطيني عُرْضة له ، بغضِّ النظر عن سنِّه أو جنسه ، أو مكانته الاجتماعية ، في كل لحظة من لحظات حياته"[١٣٢]، وليس الاستيلاء على الممتلكات ، وهدم البيوت ، وعرقلة الحياة اليومية ، والقتل من دون محاكمة ، وتدمير البنية التحتية للحياة المدنية

والسياسية ، وضياع أي أمل بمستقبل سياسي ، بل القتل السياسي ، إذا جاز لنا أن نستعير كلمة نحتها باروخ كِمَرْلِنْغ ليصف حرب شارون على الفلسطينيين . وقد تساءل غروسْمَن بعد أوسلو بسنتين: "هل تتحوَّل المفاوضات مع الفلسطينيين إلى مرحلة أخرى من مراحل الإذلال للفلسطينيين ، إلى فرْضٍ للاستسلام عليهم ؟" أما دزمند توتو فقد قال بعد زيارة قام بها للأراضي المحتلّة في سنة ٢٠٠٢ : "لقد رأيت الإذلال ، فذكّرني بما حدث لنا في جنوب إفريقيا حيث كانوا يستمتعون بإذلالنا"(١٣٣).

هل يقتلنا الخجل/ العار إذن ، أو (إن شئنا استخدام ملاحظة لازار غير العادية) ، هل يقتلنا إخفاء عارنا ؟ التاريخ يقول لنا إنه لا شيء يفرِّخ العنف مثل العار الذي يُدفع به تحت السجّادة . ماذا يحصل لو أننا عشنا في عالمٍ لا نضطر فيه إلى أن نخجل من عارنا ؟ كان لازار في تعليقه الذي أرسله في رسالة إلى هرتسل في سنة ١٨٩٩ يلوم هرتسل؛ لأنه كان يلصق ورقًا فوق الشقوق . ففي غمرة اندفاعه لخلق دولة كان هرتسل يتعامى عن وضع يهود أوروبا الشرقية البائس . فهرتسل يريد من شعبه أن يكونوا برجوازيين في كل شيء ، أن يكونوا شعبًا مثاليًّا له أمواله وحكومته . "أنت تريد مثل كلِّ الحكومات أن تخفي الحقيقة ... تريد أن تكون حكومةَ شعبٍ يكون 'على مقاسك' ، وهدفك النهائي هو 'ألا نعرِضَ ما نخجلُ منه' على الملأ ". ثم يتابع القول : "أنا أرى أن علينا عرضَ كلِّ ما لدينا ... إخفاءَ عارنا ، أو دفنَه في كهوفٍ عميقةٍ بدلاً من عرضه في الضوء الساطع؛ حيث يمكن للشمس أن تكوينا وتطهرنا ، تقتلنا... علينا أن نعلّم شعبنا بجعله يرى حقيقة ما هو"(١٣٤).

*

طُلِبَ مني في آيار/مايو ٢٠٠٣، أن أترأس حفل افتتاح معرض نُظِّم في "معرض المصوِّر" بلندن عُرِضَت فيه أعمال تسعة مصوِّرين عن الصراع العربي الإسرائيلي(١٣٥) ، وهي صور تتراوح ما بين البؤس المدقع والتشبُّث الفرح العنيد بالحياة اليومية . وفي النقاش الذي أعقب الافتتاح عقد أحد الحاضرين مقارنة بين شارون والنازيين . لكنني أرفض المقارنة بينهما مثلما فعلت عندما جاء طالبٌ من منظمة أصدقاء فلسطين في الكلية الجامعية التي أعمل بها ، وهي كلية الملكة مَيري ، ليرافقني لكي أترأس لقاءً يتحدَّث فيه الرافض للخدمة أفي مَيورِك ، جاء وبيده صورة كبيرة لشارون وقد رسم على وجهه الصليب المعقوف . أصررْتُ في المناسبتين على وجود فرق بين الإبادة الجماعية والطَّرد [أو التطهير] العرقي . فهذه الفروق التاريخية بالغة الأهمية .

على أن إنكار وجود أية صلة بين المحرقة وما يحدث في إسرائيل في هذه الأيام، هو أيضًا خطأ للأسباب التي تطرَّق إليها هذا الفصل، حتى لو تطلَّب ذلك العودة إلى أبعد مما يقال لنا أن نذهب ، أي إلى بدايات الحركة الصهيونية . إذ علينا أن نسبر غور الطريقة التي يواجه بها الناس – أو يواجه بها شعب من الشعوب – عُرِّضَ للعنف، ثم واجه معضلةَ ما يتوجَّب عليه فعلُه بالحطام الداخلي لتاريخه هو ، ففي لحظة غير عادية، تصف سارة روي كيف أن أمَّها وخالتها احتضنت كلٌّ منهما الأخرى وهما تبكيان عندما سمح محرِّرو معتقلهما الروس للناجين بأن يفعلوا ما يشاؤون بالألمان الذين تحوَّلوا إلى أسرى تحت قبضتهم . هذه اللحظة ، لحظة التخلّي عن الانتقام ، هي التي تعيد لها روي كلَّ كتاباتها وكلَّ ما عملته في فلسطين المحتلَّة(١٣٦). لكن الانتقام ليس هو موضوعنا هنا على الرغم من أن سلسلة الانتقام هي التي يبدو أنها تسيطر على المشهد في إسرائيل/فلسطين . ما يهمُّنا هنا هو تلك اللحظة التي يصبح شيءٌ مرعبٌ فيها فوق طاقة الاحتمال بحيث يستوجب التكرار

والإنكار في الوقت نفسه . وليس ثمّة شيء مما قلناه هنا يقلّل من شـــرعية رغبـــة اليهود فى الحصول على وطن، ولا من قوة اعتقادهم بأن لهم الحقَّ في بنـــاء ذلـــك الوطن في فلسطين مهما بلغ من خطر ذلك الاعتقاد على المستقبل، ومهما بلغ من ظلمه لسكّان البلد الأصليين . هذا مع أنه كان ثمّة أناسٌ أدركوا (كمـــا رأينـــا في الفصل السابق) أن ما كان ينبعثُ من الرماد ضد كل الحسابات وفي لحظـــة مـــن الزمن كانت فيها أوروبا تشهد الفشل المدمِّر للأمة الدولة في العصر الحديث ما هو إلا مخلوقٌ غريبٌ وُلِدَ في غير زمانه . كذلك نبَّه أولئك [المفكّرون] إلى أن الأمـــم تتَّصف بالعنف . ولا شكَّ في أن أبناء الآباء الأولين من اليهود كانوا على صواب : "الحياة في هذا البلد يا أبي تحتاج إلى المسدَّس والسكّين والقنبلة والقتـــل مثـــل أي مكان آخر"(١٣٧). وتزوِّدنا إسرائيل في فترة إنشائها ؛ بسبب تاريخ اليهود بالذات ، بصورة مكبَّرة عن كيفية تحوُّل الجرح إلى ضربة سيف وكيف يسلّح الأذى التاريخيُّ نفسَه . وقد قال الصهيوني النيتشوي ميخا جوزِف بردِچِڤْسكي في مطلع القـــرن الماضي : "يأتي وقت يعيش فيه الأفراد والشعوب بالسيف . وهذا الوقت هو ساعة الحياة بمعناها الجوهري ... تحويل الحياة إلى شكلها المـــادِّيِّ علـــى أوضـــح مـــا تكون"(١٣٨).

كان الخلاف قد دبَّ بين بن غوريون وڤايتسمان مع حلول سنة ١٩٤٢ . فقد اشتكى بن غوريون من أن ڤايتسمان يثق بالبريطانيين أكثر مما ينبغـــي، بينمـــا كان بن غوريون يحوِّل ولاءه إلى الأمريكيين في حركة ستكون حاسمة في مـــصير البلد . أما ڤايتسمان فقد ردَّ على التهمة بأنه كثيرًا ما قـــال: "لا" للعديـــد مـــن الإنكليز ، واتَّهم بن غوريون بأنه "صاحب خيال مريض" — "خيال رجل يعاني من قلّة النوم والقلق" "ويرى أشباحًا" . ثم يقارن بينٍ تصرُّف بن غوريون مع عمليات التطهير التي قام بها كلٌّ من هتلر وموسوليني " اللذين يبتكران التُّهم من الفـــراغ" :

"ههنا سلسلة طويلة من الاتهامات التي يمكن أن تنتهي بالاغتيـــال الـــسياسي" . ثم يركز ڤايتسمان على إحدى نقاط الاختلاف الكثيرة؛ لأنها هي النقطة الجوهرية في نظره : "ظلَّ بن غوريون يعتقد على مدى سنتين ونصف أن الجيش هو المـــشكلة الوحيدة لدى الصهيونية" . لكنه يقول : "أنا لا أشاطره في اعتقاده بأن الـــصهيونية تفشل أو تسقط بسبب الجيش حتى في هذا الوقت" . وخلافًا لبن غوريون؛ فـــإن ڤايتسمان مستعدٌّ لتوقُّع الفشل . "فشلنا ثم حاولنا مرَّة ثانية . قد نـــنجح ، وقـــد نفشل . قد نحصل على فلسطين دون الجيش ، وقد نحـــصل علـــى الجـــيش دون الحصول على فلسطين"[١٣٩] .

لاحظنا في السابق حدوث مناسبات متعدِّدة انطلقـــت فيهـــا عـــسكرةُ الصهيونية بسرعة ، وأزمات كان للفرق بين الأجيال، كما كان للـــسياسية فيهـــا دور فيما يتَّصل بالعلاقات مع العرب ، جرت فيها التضحية بإمكانية التعايش مـــع العرب على مذبح الهوية الدفاعية أو الهجومية . أما أن العرب أسهموا في جعل هذا التعايش مستحيلاً فلا خلاف فيه، مع أن معارضتهم لاستيطان أراضيهم يحتاج منا إلى تفهُّم حتى في هذه الأيام . وقد وضعت منظمة الهستدروت ، وهـــي منظمـــة العمال الصهيونية ، تحت إمرة المنظمة الصهيونية سياسيًّا وماليًّا إبّان إحدى هـــذه الأزمات ، وهي الاضطرابات التي قام بها العرب في أوائل العشرينيات . "وأصـــبح الجانب الاجتماعي غير قابل للفصل عن الجانب السياسي منذئذ" ، كما قال بـــن سوسان[١٤٠] . وما عاد بالإمكان الاعتماد على الهواة . لقد نشأت الحاجة إلى تعيين شخصية قوية لتكون على رأس الهيئة التنفيذية للصهيونية . وهكذا نجـــد أن بـــن غوريون يأخذ خطوته الأولى للإمساك بزمام الأمور في لحظة التقـــاء المـــشروعين الاجتماعي والعسكري معًا في عملية تكوين هذا الشعب المنتظر .

أصبحت الهوية الإسرائيلية مُذ هذه اللحظة هي هوية الجندي (ويبدأ مــا يدعوه يِتْساك لاؤور "بغرام" الشعب بالعسكر) . أما رونيت خاخــام فيقــول في كتاب مقابلاته مع رافضي الخدمة العسكرية : "بدا لهؤلاء الــضبّاط الــذكور أن كون المرء مواطنًا إسرائيليًّا معناه أنه جنديّ ، وأن لوم الجيش معنــاه التــشكيك بهويّتهم ... الجيش يختم العلاقة بين المواطن والدولة"(١٤١). يقول يهودا شاؤول بعد أن أدّى الخدمة العسكرية في مدينة الخليل : "كنت قد تشبّعت بالأساطير كلــها : أن الجيش هو أهم شيء وأن عليك أن تسهم فيه ، وأن الجيش والأمــن يوحّــدان الجميع . وقد رأيت في تجنيدي فرصة لكي أكون إسرائيليًا"(١٤٢). أما ضابط الصف أساف أورون فيقول: "إن الحياة اليومية للفلسطينيين يحددها اعتقادنا بأن كلّ شيء يقع تحت عنوان المعركة"(١٤٣).

تكشف لنا قراءة مذكرات بن غوريون كشفًا بليغًا عن الكيفية التي تمضي بها آلية الدولة أو أسلحتها بالعمل، منطلقةً من النــزعة الخلاصية التي تحدّثنا عنــها في الفصل الأوّل ، محقّقَة بذلك أسوأ مخاوف الأصوات التي تحدثنا عنها في الفــصل الثاني ، ففي كانون الأوّل من سنة ١٩٤٦، أعطي بن غوريون بصفته رئيس اللجنة التنفيذية للمنظمة الصهيونية الملفَّ الخاصَّ بالدفاع . وقد توقّع حــدوث الحــرب الوشيكة، فقال في اجتماع لمؤتمر الماپاي في آب/أغــسطس مــن العــام التــالي: ("سنواجه العرب ، أي **سنواجه الجيوش العربية ، وليس مجرَّد عصابات عربية**")؛ "والمسألة ليست مسألة بقائنا فقط، بل بقاء اليهود كلهم ، بقاء مشروع الخــلاص والتحرر ، بقاء الأمل بالمستقبل لدى البقية الباقية مــن اليهــود في العــالم"(١٤٤). والحقيقة هي أن الجميع يعترف في الوقت الحاضر بأن بقاء الدولة الجديدة لم يكــن موضع خطر في سنة ١٩٤٨، على الرغم من أن حربًا ضروسًا ستخاض .

ويستنتج بن غوريون أنّ الدفاع أضحى **"هو كلّ مذهب الصهيونية"** :

"اشترينا ٢٤ طائرة ، و٥٩ باخرة من أنواع مختلفة ، و ٤٠ دبّابة ، و١٤٤ مدرَّعة نصف مجنزرة ، و ٤١٦ قطعة مدفعية ، و ٢٤ مدفع مورتر ثقيلاً، و ١٥٨ مدفعًا آليًا ثقيلًا ، و ١٤١٧ رشاشًا متوسِّطًا ، و ٦٠٣٤ رشاشًا خفيفًا ، و ٥٢٣٩١ بندقية ، و ٥٢٣ بندقية شبه آلية ، و ١٧٥٥ مسدَّسًا . ولم نستطع إحضار سوى جزء يسير من هذه المعدّات قبل إنشاء الدولة . وقد شملت هذه ٢٠ طائرة (اشتريناها من الجيش البريطاني في هذا البلد) ، و ٥٢ نصف مجنزرة ، و ٢٦ مدفعًا ، ومدفعًا آليًا ثقيلاً واحدًا، و ٥٤ مدفعًا آليًا متوسطًا ، و٤٦٤ رشاشًا خفيفًا ، و٦٢٤٠ بندقيَّة ، و ٤١٧ بندقية شبه آلية ، و ٥٠٠ مسدَّس"[١٤٥].

كان بن غوريون منشغلاً بإنشاء جيش دعاه هو مرارًا "جيشًا متميِّزًا" . وقد قال بعد عشرين سنة في لقاء خاص للكنيست في اختتام الاحتفالات بالذكرى العشرين لإنشاء إسرائيل : "إن كنّا نجحنا في اكتساب الأصدقاء [على الرغم من القوة النفطية الهائلة التي تملكها الشعوب العربية] ، فما ذلك إلا لأننا نتفوَّق بالقوَّة الروحية" على الرغم من أن هناك من هم "فارغون" حتى بين أفراد شعب متميز : "ولا ينتقص هذا من كوننا شعبًا مختارًا ومتميِّزًا ... **إذ لا ينشيء الجيش المتميِّز إلا شعبٌ متميِّز**"[١٤٦]. وبكلمات أخرى : نحن نقتل أفضل لأننا أفضل . ويتحوَّل كون الشعب اليهودي شعبًا مختارًا إلى دبّابات ومدافع ورشّاشات : "لن يتمكَّن جيشنا من أداء مهمته في الحفاظ على الأمن القومي إلا بتطوير أفضليتنا الأخلاقية والفكرية إلى الحدِّ الأقصى" ، (كان بن غوريون يستشهد هنا بكلام أوَّل رئيس للوزراء وهو يتقدَّم بقانون الدفاع إلى الكنيست في آب/أغسطس ١٩٤٩)[١٤٧]. فقد أصبح ما يسمّيه ديڤد هارتْمَن "بالسحر الغيبي" لقدرات الأمة العسكرية أشبه

بالعقيدة العلمانية(١٤٨). وهذه رؤية تعود إلى سنة ١٩١٨ عندما قال شموئيل ياقنئيلي ، أحد الاشتراكيين الأوائل والشخصية البارزة في الموجة الثانية من الهجرات اليهودية : "كلُّ فرد في الجيش اليهودي ينفّذ عمل المخلّص"(١٤٩). وهكذا نجد أننا أكملنا الدائرة ، أو بالأحرى درنا ١٨٠ درجة : من رؤية أخلاقية – رؤية بوبر على سبيل المثال – وهي رؤية وضعت الحدّ عند سلب شعب من الشعوب ما يملكه شعبٌ آخر، إلى أخلاق تجعل من نفسها سلاحًا ، أو وسيلة لغاية، وهي أقوى سلاح في يد الدولة الأمة الحديثة .

كان شارل دي غول قد قال في مؤتمر صحفي في باريس في ٢٧ من تشرين الثاني/نوفمبر ١٩٦٧ ، أي بعد انتهاء حرب الأيام الستة بفترة قصيرة :

"أثار تأسيس الوطن الصهيوني في فلسطين بين الحربين وتأسيس دولة إسرائيل بعد الحرب العالمية الثانية كثيرًا من المخاوف في ذلك الوقت . وتساءل كثيرون ، ومنهم كثير من اليهود ، عما إذا كان قد زرع هذه الجماعة في أرضٍ حصلت عليها في ظروفٍ مشروعة إلى حدٍّ ما وفي وسط شعوب عربية معادية لن يثير احتكاكاتٍ وصراعات لا تنتهي . بل خشي بعضهم من أن اليهود الذين كانوا قبل ذلك مبعثرين ...سيُحَوِّلون بعد تجمُّعهم في مكان عظمتهم السابقة آمالهم التي ظلّوا يعبِّرون عنها مدَّةَ تسعة عشر قرنًا بقولهم : "السنة القادمة في أورشليم" إلى طموح حارقٍ كاسح"(١٥٠).

ثم تابع دي غول كلامه فقال إن العالم مُذ [حرب] السويس واجهته "إسرائيلُ مجهزة للحرب تنوي التوسُّع" (١٥١). وكان قد قال في ٢٤ من آيار/مايو لوزير الخارجية أبا إيبان: إن فرنسا لن تترك شعب إسرائيل يواجه الدمار إذا

هوجمت ، ولكن إذا بادرت إسرائيل بالهجوم: "فإننا سوف نستنكر هذه المبادرة"[152]. ومع أن إسرائيل ستنتصر من غير شك، فإن وضع العديد في المنطقة سيسوء ، وسيزداد التوتُّر في جميع أرجاء العالم ، ثم مضى إلى القول : "وستعزى كلُّ هذه الأمور السيئة إليكم ، بعد أن أصبحتم غزاة"[153].

نشر بن غوريون أقوال دي غول بكاملها في مذكراته مع ردِّه عليها ، وهو ردٌّ يبلغ طوله خمسة أضعاف أقوال دي غول ، ولكنه ردٌّ لا يشكّل دفاعًا تاريخيًّا وافيًا عن إسرائيل . فهو يأتي في معرض ردِّه على اتهامات دي غول واحدة بعد أخرى بسرد يجعل خلق الدولة تحقيقًا لتوقُّعات خلاصية ، كلُّ عمل من أعمالها كان مسوَّغًا وسيكون مسوَّغًا ، وفيها "لم يُطرد أي عربيّ" : "إن دولة إسرائيل التي جاءت إلى الوجود في ١٤ من آيار/مايو ١٩٤٨ لا تتحمَّل أية مسؤولية إزاء الهروب الجماعي للعرب"[154]. لكن الغطاء ينـزاح في لحظات نادرة فقط : عندما يصرّ مثلًا على أن إسرائيل لم تكن لديها طموحات توسعية ، "على الرغم من أن العالم أجمع ، العالم المسيحي واليهودي على الأقلّ[كذا] [155]، كان يعتبر أرض إسرائيل على جانبي نهر الأردن بلدًا واحدًا، وكان يرجو أن تعود، كما جاء الوعد في التوراة وعلى لسان الأنبياء"[156]. أو عندما يعلّق على رفض الشعوب الأوروبية وروسيا والولايات المتحدة نقل سفاراتها إلى القدس بعد أن احتلّت إسرائيل المدينة كلّها في سنة ١٩٦٧ : "لست أعلم عن اعتراض واحد من الأمم المتحدة أو من أي عضو من أعضائها عندما غزت الحكومة الأردنية المدينة القديمة في سنة ١٩٤٨ وطردت اليهود منها"[157]. إن بن غوريون يقول إن "العالم أجمع" (وهو يعني طبعًا العالم المسيحي واليهودي) يرى أن "إيرتس إسرائيل" هي من حق اليهود ، ومن المعروف أنه رفض تحديد حدود الدولة الجديدة في سنة ١٩٤٨ . وهو يسمح

لفكرة الطرد بالدخول في قصته لحظةً من الزمن، ولكن فيما يتعلّق باليهود وليس العرب بطبيعة الحال .

هذه وثيقة تسترعي النظر كيفما نظرت إليها . ففيها أجزاء مفهومة تمام الفهم ، ويمكن قراءتها كما أراد بن غوريون أن تُقرأ : على أنها دفاعٌ عن قضية شعب بالمعاني التاريخية والقانونية والعسكرية لكلمة "دفاع" . ومع ذلك فقد خلّفت قراءتها مشكلة لدي – مشكلة صارخة لكل من حاول تتبُّع هذا التاريخ المأسوي منذ ولادة الصهيونية حتى يومنا هذا . فكيف نبدأ بمعالجة مشكلة هوية سياسية تعتمد قوّتها في العالم وقدرتُها على البقاء ، على البقاء حتى بصفتها هوية ، على عدم قدرتها على مساءلة نفسها أو على عدم استعدادها لهذه المساءلة ؟

من السهل أن نقول إن بن غوريون كان يكذب على الرغم من أن الاختلاف اللئيم بين سياساته نحو العرب حول موضوع الطّرد وما يدّعي أنه كان الهدف من مجرى الأحداث، اختلاف مذهل . أما إذا كان يكذب، فإن الشخص الذي كان يحاول إقناعه هو بن غوريون نفسه . وهنا قد يتوجّب علينا الاستعانة بمفارقة زينون الشهيرة عن الشخص القادم من جزيرة كريت الذي يقول : "أنا أكذب" – إنها عبارة تلغي نفسها كيفما نظرت إليها (فإن صدق بقوله: إنه يكذب، فإنه صادق ، وإن كذب بقوله: إنه يكذب، فإنه صادق) . لقد ادّعى عالم التحليل النفسي جاك لاكان في تعليق شهير له بأنه قادر على حلّ هذه المعضلة، فهو يرى أن بإمكاننا حلّها بضربة واحدة إذا ما افترضنا وجود ذات منقسمة ، أو قل وجود ذاتين تتكلّمان داخل هذه المقولة و إحداهما واعية والأخرى لاواعية ، إحداهما تقول الصدق، والأخرى تكذب ، فعندما تحدّث قائد قطاع غزّة، فإن مقولته انقسمت قسمين – صوتين ، أحدهما يتصف بالرحمة، والآخر بالنزعة القتالية ؛ بحيث يبدو على هذين الصوتين أنهما موجودان في

لحظتين تاريخيتين مختلفتين وعلى مستويين نفسيَّين مختلفين . أما قصة بن غوريون فإنها تستدعي عدم القبول؛ لأنها أكمل مما ينبغي ، وقد نقول إنه يحمل ثقل شعبٍ تمزِّقه قوَّته . فالشعوب ، كما قالت رِبكا وِسْت في الاقتباس الذي صدَّرتُ به هذا الكتاب ، يمكن أن تتصرَّف ضدَّ مصالحها وأن تكون وحشيَّة عمياء . لقد كانت الصهيونية على علمٍ تامٍّ دائمًا بما كانت تفعله بنفسها وبالفلسطينيين وإن لم يكن ذلك العلم علمًا واعيًا . وعلينا أن نبني على ذلك . قال بوبر سنة ١٩٤٩ : "سيأتي يومٌ تبدو لنا المسيرة المنتصرة التي تملؤنا فخرًا هذا اليوم، وكأنها انحرافٌ قاسٍ عن مسارنا الصحيح"(١٥٨).

لا تصبح القصة التي رُوِيَتْ هنا أفضل ، ولا تنتهي بحلٍّ عقدها ، ولا باكتمال أحداثها ، بل قد يقال إن بنية الفصول الثلاثة تتعارض والبنية الهيغلية : الرؤية ، التحليل النقدي ، العنف ، أو — إن شئنا وضع عنوان فرعي — الأطروحة ونقيضها ، ثم ماذا ؟ لقد استشرتُ اثنين من الفلاسفة الهيغليين المتميِّزين في أثناء كتابة هذا الكتاب عن المصطلح الذي يصلح نقيضًا لمصطلح (الارتفاع) sublation الذي يستعمله هيغل للتعبير عن حلِّ التناقض ورفعه إلى مستوى أعلى(١٥٩) . جرَّبنا retrogression (النكوص) و degradation (الانحطاط)، ولكن لم ينجح أي منهما في التعبير عمّا أردت ، كذلك لم تنجح التحليلات النقدية ما بعد الحداثية للفلسفة الهيغلية ، وهي التحليلات التي تضع في مقابل مصطلح sublation شيئًا غير مرتبط بمركز ، شيئًا متخلخلًا أو أقل تماسكًا؛ لأن إسرائيل ليست في طريقها إلى الانهيار ولا هي في طريقها إلى أن تصبح تعدُّديَّة ولا غائمة الهوية ، بل هي تتمترس أكثر فأكثر تمترسًا يائسًا . لقد وضعت قصيدة غرشوم شولم بعنوان "مواجهة مع صهيون والعالم" التي تعود إلى سنة ١٩٣٠ عنوانًا فرعيًا لها هو Decline (السقوط ، الانحدار ، الأفول) :

آذانا ضوءُ النهار

وكلٌّ ما ينمو يحتاج إلى الليل .

نحن مَدينون إلى قوى

لم نحلم أبدًا بدعوتها .

ما كان في الداخل أصبح الآن خارجنا .

الحلم يتحوَّل إلى عنف

وها نحن نقف ثانية في الخارج

وصهيون بلا شكل ولا معنى(١٦٠).

لربما عبَّرت كلمة decline تعبيرًا يصدق بعض الشيء عن القلق الـــذي يساور أولئك الذين آمنوا بأن الشعب اليهودي يمكن أن يكون مختلفًا ، وهو قلـــق عـــبَّرت عنه حلقة شولم في الثلاثينيات والأربعينيات ، ويعبِّر عنه الآن كثير مـــن اليهود داخل إسرائيل وفي بقية أنحاء العالم . "فما يحدث في إسرائيل ضارٌّ بالشعب اليهودي" حسبما يقول الزعيم السابق في الجيش الإسرائيلي أفنر أزولاي (١٦١).

حاولتُ في هذه الدراسة أن أتتبَّع بعض أسباب القلق إلى بذورها في الحلم الأصلي ؛ ذلك الحلم الذي اتَّصف بالجموح والإلحاح . إن الصهيونية ليست شيئًا واحدًا ، ولكن الجانب السائد منها هذه الأيام ينظر إلى الشعب اليهـــودي نظـــرة

تضعه في موقف خطر، قد يؤدّي إلى تدمير النفس؛ لأنه جعل من نفسه سيِّد مصيره، حسبما رغب دائما وبقوة .

الهوامش

(١) أستخدم ترجمة إيلون ؛ لأنها أقرب إلى روح العبارة الألمانية من الترجمة الإنكليزية .

(٢) هرتسل : ١٢ من حزيران/يونيو ١٨٩٥ ، **اليوميات الكاملة** ، ١ : ٨٣ .

(٣) Steven Beller, *Vienna and the Jews, 1867-1938: A Cultural History* (Cambridge: Cambridge University Press, 1989), p. 195.

ستيفن بِلَر : **ڤينا واليهود ، ١٨٦٧-١٩٣٨ : تاريخ ثقافي** (كيمبرج : مطبعة جامعة كيمبرج ، ١٩٨٩) ، ص ١٩٥ .

(٤) Report in the *Neue Freie Presse*, February 6, 1895, cited in Elon, *Herzl*, p. 129.

خبر في **الصحافة الحرة الجديدة** ، ٦ من شباط/فبراير ١٨٩٥ ، عن إيلون : هرتسل ، ص ١٢٩ .

(٥) هرتسل : مسوَّدة كلمته أمام آل روثچايلد ، ١٣ من حزيران/يونيو ١٨٩٥ ، عن إيلون : **هرتسل** ، ص ١٤٨ .

(٦) المصدر نفسه .

(٧) هرتسل : ٨ من تشرين الأوّل/أكتوبر ، ١٨٩٨ ، **اليوميّات الكاملة** ، ٢ : ٦٩٤-٦٩٥، والطبعة الألمانية ، ٢ : ١٥٢ ، عن إيلون : **هرتسل** ، ص ٢٧٧ .

(٨) رسالة من هرتسل إلى جولي ناشاوزر ، عن إيلون : **هرتسل** ، ص ١١٥ .

(٩) هرتسل : عيد الحصاد ، الثاني من حزيران/يونيو ١٨٩٥ ، **اليوميات الكاملة** ، ١ : ٧ ، عن إيلون : **هرتسل** ، ص ١١٥ .

(١٠) هرتسل : عيد الحصاد ، الثاني من حزيران/يونيو ١٨٩٥ ، **اليوميات الكاملـــة** ، ١ : ١٠.

(١١) هرتسل : **الدولة اليهودية** ، ص ٢٠ .

(١٢) رسالة من هرتسل إلى غودمان ، ١٦ من حزيران/يونيو ١٨٩٥ ، **اليوميات الكاملة** ، ١ : ١١٠ ، ورسالة إلى بزْمارك تاريخها ١٩ من حزيران/يونيو ١٨٩٥ : "أعتقد أنـــني وجدت حلاً للمسألة اليهودية . ليس مجزَّد حلٌ ممكن ، بـــل الحـــلّ الوحيـــد" ، في **اليوميات الكاملة** ، ١ : ١١٨ .

(١٣) هرتسل ، مقابلة مع القيصر ، عن إيلون : **هرتسل** ، ص ١٩٣ .

(١٤) هرتسل : ٢٣ و ٢٥ من نيسان/إبريل ١٨٩٦ ، **اليوميات الكاملة** ، ١ : ٣٣٤-٣٣٥، ٣٣٧ .

(١٥) هرتسل : ١٢ من حزيران/يونيو ١٨٩٥ ، في المصدر نفسه ، ص ٨٣ .

(١٦) Kaiser Wilhelm II, *Memoirs*, cited in Elon, *Herzl*, p. 301.

القيصر فلهلم الثاني : **المذكرات** ، عن إيلون : **هرتسل** ، ص ٣٠١ .

(١٧) P. M. Nevlinski reporting the sultan, April 23, 1896, *Complete Diaries*, 1:118, cited in Elon, *Herzl*, p. 200.

ب. م. نِفْلِنْسكي نقلًا عن السلطان ، ٢٣ من نيسان/ إبريل ١٨٩٦ ، **اليوميـــات الكاملة**، ١ : ١١٨ ، عن إيلون : **هرتسل** ، ص ٢٠٠ .

(١٨) المقصود بتحرير اليهود إعطاؤهم حقوقهم السياسية والمدنية ، وهذه عملية امتدَّت طوال القرن التاسع عشر بدءاً من عهد نابليون في فرنسا ثم في بقية أنحاء أوروبا . وربما كان أهم حدث فيها هو ثورة ١٨٤٨ (المترجم) .

(١٩) هرتسل : **الدولة اليهودية** ، ص ٢٤ ، "كلمة أمام آل روثچايلد" ، ١٥ من حزيـــران /يونيو ١٨٩٥ ، **اليوميات الكاملة** ١ : ١٨٠ .

(٢٠) أحاد هَعام : "سيِّدان" ، ص ١٠٤ .

(٢١) أحاد هَعام : "التقدُّم والعداء للسامية" (١٨٩٨) ، **مقالات ورسائل ومذكرات** ، ص ٢١٠ .

(٢٢) ڤايتسمان : **التجربة والخطأ** ، ص ٤٧ .

(٢٣) هرتسل : عيد الحصاد ، ١٨٩٥ ، **اليوميات الكاملة** ، ١ : ٩ ، عن إيلون : **هرتسل** ، ص ١٢١ .

(٢٤) أحاد هَعام : "التقدُّم والعداء للسامية" " ص ٢٠٩ .

(٢٥) كون : "القومية" ، ص ٢٦ .

(٢٦) يُرجع هرتسل أصول انشغاله بالقضية الصهيونية إلى سنة ١٨٨٢ ، وذلك في رسالة منه إلى موريتس غودمان تعود إلى سنة ١٨٩٥ : "كيف اكتشفتُ [المسألة الصهيونية] ؟ لا أعرف . ربما لأنني فكّرتُ بها طوال الوقت وشعرتُ بالاستياء الشديد من العداء للسامية" . رسالة إلى غودمان بتاريخ ١٦ من حزيران/يونيو ١٨٩٥ ، **اليوميات الكاملة** ، ١ :١١١ . وفي اليومية الخاصة بالثاني من حزيران/يونيو ١٨٩٥ يصف حادثتين على أنهما حاسمتان في حياته ، حدثت أولاهما في ماينتْس سنة ١٨٨٨، والثانية في بادن قرب ڤينا ، عندما صرخ أحدهم فيما هو يركب عربة في طريقه إلى البيت : "يهودي قذر". **اليوميات الكاملة** ، ١ : ٦ .

(٢٧) هرتسل : **الدولة اليهودية** ، ص ٢٦ (التأكيد من عندي) .

(٢٨) Heinrich Graetz, *History of the Jews*, vol. 11 (1856-76), cited in Elon, *Herzl*, p. 40 (my emphasis).

هاينرش غريتْس : **تاريخ اليهود** ، ١١ جزءًا [بتصحيح vol. 11 لتكون 11 vols.] ، عن إيلون : **هرتسل** ، ص ٤٠ . (هناك إضافة إلى الخطأ المشار إليه خطأ في التواريخ المعطاة ، فقد راجعتُ غير مصدر من المراجع المتوافرة على الإنترنت ، وتشير كلّها إلى أن التواريخ هي ١٨٥٣-١٨٧٥ [المترجم]) .

(٢٩) محضر المنظمة الصهيونية ، ٨ من آيار/مايو ١٩٢٢ (الأرشيفات الصهيونية المركزية ، القدس) ، عن بن سوسان : **تاريخ** ، ص ٧٨١ . تشير كلمة "يِشوف" إلى الاستيطان اليهودي في فلسطين قبل إنشاء الدولة .

(٣٠) بن غوريون : "ضرورات الثورة اليهودية" (١٩٤٤) ، في كتاب هرتسبرغ **الفكرة الصهيونية** ، ص ٦٩٠ .

(٣١) بن غوريون : **إسرائيل** ، ص ٨٠ .

(٣٢) Edward Said, "Bases for Coexistence" (1997), in *The End of the Peace Process: Oslo and After* (London: Granta, 2000).

إدوَارْد سعيد : "أسس التعايش" (١٨٩٧) ، في كتاب **نهاية عملية السلام : أوسلو وما بعدها** (لندن : غرانتا ، ٢٠٠٠) .

(٣٣) Chris McGreal, " 'I can't imagine anyone who considers himself a human being can do this,' " *Guardian*, July 28, 2003.

كْرِسْ مَغْرِيل : " 'لا أتصوَّر شخصًا يعتبر نفسَه إنسانًا قادرًا على عمل كهذا' " ، **الغارْدِيَن** ، ٢٨ من تموز/يوليو ٢٠٠٣ .

(٣٤) هرتسل : **الأرض القديمة الجديدة** ، ص ٢٩ .

(٣٥) David Grossman, " Suddenly Human Contact" (1993), in *Death as a Way of Life*, p. 2.

ديڤد غروسْمَن : "وفجأة كان هناك اتصال إنساني" (١٩٩٣) ، في **الموت طريقة للحياة** ، ص ٢ .

(٣٦) Yossi Safed, "The Night of the Broken Clubs," *Ha'aretz*, May 4, 1989, cited in Ellis, *Israel and Palestine Out of the Ashes*, p. 39.

يوسي سَفِد : "ليلة الهراوات المكسورة" ، **هَآرِتْس** ، ٤ من آيار/مايو ١٩٨٩، عن إلِس : **إسرائيل وفلسطين تنبعثان من الرماد** ، ص ٣٩ .

(٣٧) بن غوريون : "ضرورات الثورة اليهودية" ، ص ٦٠٩ (التأكيد من عندي) .

(٣٨) بن غوريون : **إسرائيل** ، ص ٢٠ (من الاستهلال) .

(٣٩) المصدر نفسه ، ص ٦ .

(٤٠) سفر أيوب ٤٠ : ٤ ، ٤٢ : ٦ .

(٤١) بن غوريون : **إسرائيل** ، ص ٧٢ (التأكيد من عندي) .

(٤٢) For a full discussion of this moment, see Pappe, *The Making of the Arab-Israeli Conflict 1947-1951* (New York: St. Martin's, 1992), chap. 1, "The Diplomatic Battle."

انظر الفصل الأوّل بعنوان "المعركة الدبلوماسية" في كتاب إيلان پاپ : **أسباب الصراع العربي الإسرائيلي ١٩٤٧–١٩٥١** (نيويورك : مكتبة القدّيس مارتن ، ١٩٩٢) ، للاطّلاع على بحثٍ وافٍ عن تلك الفترة .

(٤٣) Alan Reich, "Cries of Pain from Jenin," *Jewish Quarterly* 195 (Autumn, 2004).

ألَن رايخ : "صرخات ألم من جنين" ، **الفصلية اليهودية** ، العدد ١٩٥ (خريف ٢٠٠٤) .

(٤٤) نتوقّع صيغة النفي في الجزء الأخير من الجملة ، لكن النص هو هكذا في الأصل (المترجم) .

(٤٥) ڤايتسمان : "السياسة الصهيونية" ، ص ٢٢ ، ٧ ، ١٠ .

(٤٦) ڤايتسمان : "اليهود وفلسطين" ، ص ٢٧ .

(٤٧) سفر أيوب ٣٨ : ٢٦-٢٨ ، ٤٠ : ٩ . (الترجمة العربية للنص المشار إليه مأخوذة من الموقع الآتي
http://www.arabicbible.com/bible/doc_bible.htm (المترجم) .

(٤٨) ألكلاي : "الخلاص الثالث" ، ص ١٠٥ .

(٤٩) ڤايتسمان : "السياسة الصهيونية" ، ص ١٣ .

(٥٠) بن غوريون : **إسرائيل** ، ث ٤٣ .

(٥١) تشكيل الذات self-fashioning مصطلح أدخله إلى النقد الأدبي الناقد الأمريكي ستيفن غرينْبلات في أوائل الثمانينيات؛ قصد منه الدلالة على الكيفية التي يجري فيها تشكيل الصورة التي يودُّ المرء أن يظهر بها أمام المجتمع في تفاعله مع الثقافة السائدة (المترجم) .

(٥٢) الكلمة الأصلية هنا هي squatters ، وهي تدلُّ في التاريخ الأمريكي على استيلاء البيض على أراضي الهنود الحمر عن طريق وضع اليد عليها من دون سند قانوني (المترجم) .

(٥٣) Weizmann, "Awaiting the Shaw Report" (1930), Paper 116, in *Letters and Papers*, vol. 1, series B, p. 591; Weizmann to Jan Smuts, February 26, 1943, in Richard Stevens, *Weizmann and Smuts: A Study in Zionist-South African Cooperation* (Washington, D. C.: Institute for Palestine Studies, 1975), app. 1, p. 117; "Awaiting the Shaw Report," p. 598.

ڤايتسمان : "بانتظار تقرير شو" (١٩٣٠) ، الورقة ١١٦ ، في **رسائل وأوراق** ، المجلّد الأوَّل ، السلسلة ب ، ص ٥٩١ ؛ رسالة من ڤايتسمان إلى يان سمْتْس بتاريخ ٢٦ من شباط/فبراير ١٩٤٣ ، في كتاب رِچرْد ستيفنز : **ڤايتسمان وسمتس : دراسة لتعاون**

الصهيونية مع جنوب إفريقيا (واشنطن ، مقاطعة كولمبيا : معهد الدراسات الفلسطينية ، ١٩٧٥) ، الملحق ١ ، ص ١١٧ ؛ "بانتظار تقرير شو" ، ص ٥٩٨ .

(٥٤) ڤايتسمان : "نظرة إلى المستقبل" ، ص ٣٨٩ .

(٥٥) المصطلح الأصلي هنا هو postnational state ، (أو الدولة ما بعد القومية إن شئنا الترجمة الحرفية) ، وهو مفهوم يأخذ في نظر الاعتبار كون المجتمعات الحديثة متداخلة تداخلاً لم يسبق له مثيل؛ بسبب العولمة والهجرة وتمازج الثقافات عبر وسائل الإعلام ، إلخ [المترجم]) .

(٥٦) ڤايتسمان : "السياسة الصهيونية" ، ص ١١ .

(٥٧) بن سوسان : **تاريخ** ، ص ٥٦ .

(٥٨) Y. H. Brenner, "Hu amar la" ("He told her"), in Kol kitvei, 6:29-33, cited in Anita Shapira, *Land and Power: The Zionist Resort to Force 1881-1948* (Oxford: Oxford University Press), p. 38. For a critique of Shapira, see Avi Shlaim, "The War of the Israeli Historians" (typescript of a talk at Georgetown University, December 1, 2003).

ي. هـ. بْرِنَر : "قال لها" في **الكتابات الكاملة** ، ٦ : ٢٩-٣٣ ، عن أنيتا شاپيرا : **الأرض والقوّة : لجوء الصهيونية للقوّة ١٨٨١-١٩٤٨** (أوكسفرد : مطبعة جامعة أوكسفرد) ، ص ٣٨ . وانظر أڤي شلايم : "حرب مؤرِّخي إسرائيل" (محضر حديث أجراه شلايم في جامعة جورجتاون في الأول من كانون الأوَّل/ديسمبر ٢٠٠٣ وفيه يقدِّم نقدًا تحليليًا لشاپيرا . (تاريخ نشر الكتاب الذي لم تذكره المؤلفة هو ١٩٩٢ [المترجم] .)

(٥٩) الكلمة الأصلية هنا هي Revisionist ، وهي ترد عادة في سياق الحديث عن التعديلات المقترحة أحيانًا على الفلسفة الماركسية الأصلية لمواكبة تطوّرات الفكر

والسياسة في عالم متغـيِّر . والكلمة التي شاعت في فترة من الفترات ترجمة لهذا النوع من التعديلات هي "التحريفية" ، ولكنني أحسب أن تلك الكلمة تنتمي إلى النصف الأول من القرن العشرين ، و لم تعد صالحة (المترجم) .

(٦٠) الكلمة الأصلية هنا هي colonization ، وهي ترد هنا للمرَّة الأولى في هذا الكتاب تعبيرًا عمّا يشار إليه عادة بكلمة settlement ، أي ما يسمّى بالاستيطان . وقد استخدمتُ كلمة "الاستيطان" حيثما وردت كلمة settlement أو الكلمات المشتقة من الفعل settle حفاظًا على الأثر الأخفّ وقعًا الذي تريده المؤلفة على الرغم من أن النتيجة من العمليتين واحدة .

(٦١) See Avi Shlaim, *The Iron Wall: Israel and the Arab World* (New York: Norton; London: Allen Lane, 2000).

أفي شلايم : **الجدار الحديدي : إسرائيل والعالم العربي** (نيويورك : نورتُن ؛ لندن : ألن لَين ، ٢٠٠٠) .

(٦٢) **العلاقة الخطرة** ، محضر مقابلة مع بنْجَمِن نتانياهو ، ص ١١ .

(٦٣) شلايم : "حرب مؤرخي إسرائيل" ، ص ٩ .

(٦٤) المصدر نفسه ، ص ٦ .

(٦٥) جابُتِنْسكي : كلمة في وارسو بتاريخ ١٢ من تموز/يوليو ١٩٣٨ ، عن بن سوسان : **تاريخ** ، ص ٧٧٨ .

(٦٦) لاؤور : "في الخليل" ، ص ٣٣ .

(٦٧) Ze'ev Jabotinsky, "Affen Pripatchok" (Samson's words to his friends in the novel *Prelude to Delilah*), 1933, *Jewish Herald*, September 12, 1947, in *The Political and Social Philosophy of Ze'ev Jabotinsky*, ed. Mordechai Sarig, trans. Shimson Feder (London: Vallentine Mitchell, 1999), p. 30.

زئيف جابُتِنْسكي : "أفِنْ بِرِپاچوك" (آخر كلمات شمشون لأصدقائه في رواية مقدِّمــة إلى دليلة [لجابُتِنْسكي]) ، ١٩٣٣ ، في صحيفة الجُوش هِرَلْد ، ١٢ من أيلول/سبتمبر ١٩٤٧ ، في الفلسفة السياسية والاجتماعية لزئيف جابُتِنْسكي ، تحرير: مردخــاي سارِغ ، ترجمة: شِمْسون فيدر (لندن : ڤالنتايْن مچل ، ١٩٩٩) ، ص ٣٠ . (مقدِّمة إلى دليلة هو العنوان الأمريكي لرواية جابتنسكي المعنونة شمشون الناصري [المترجم].)

(٦٨) نتانياهو : مكان بين الأمم ، ص ٣٦٦ .

(٦٩) المصدر نفسه ، ص ٣٩٢ .

(٧٠) المصدر نفسه ، ص ٣٧١ (التأكيد في النص الأصلي) .

(٧١) المصدر نفسه ، ص ٣٧٠ .

(٧٢) Ibid., pp. 360, 25; on Arab terrorism, see Netanyahu, *Fighting Terrorism: How the Democracies Can Defeat Domestic and International Terrorism* (London: Allison and Busby, 1996). The Jonathan Institute is named after Netanyahu's brother, who was killed in the raid on Entebbe. The proceedings of its second conference were published as *Terrorism: How the West Can Win*, which Netanyahu credits with having a major influence on Ronald Regan and George Schultz and in persuading the United States to adopt a more preemptive policy against terrorism: "I believe that the key to the elimination of international terror was having the United States lead the battle, and that this American leadership would harness the countries of the free world into line, much as a powerful locomotive pulls the cars of a train. He then

argues that Israel was decisive in transforming the prevailing view of the 1970s and 1980s that "terrorism was the result of political and social oppression, [leading to] the inescapable conclusion that terror could not be eliminated without first bringing these conditions to an end. My colleagues and I rejected this view out of hand." In his contribution to the conference, Schultz credits institutions like the Jonathan Institute with influencing the policies of the "free world" on terror: "Can we as a country, can the community of the free nations, stand in a purely defensive posture and absorb the blows dealt by terrorists?" This should lead us to revise or at least partly modify the view that Israel is simply hijacking Bush's "war on terror" in order to carry out its policies in the West Bank and Gaza with impunity, to the more disturbing view that Israel has partly determined those policies, playing an important role in persuading the United States to adopt its stance against terror long before 9/11. In his interview with me for *Dangerous Liaison*, Netanyahu commented: "Ronald Regan read a book I wrote and according to Secretary of State Schultz, it influenced mightily the course of Regan's thinking and therefore America's policy on terrorism, that is, towards a tougher policy." *Fighting Terrorism*, pp. 65-

69; *Dangerous Liaison*, typescript of interview with Netanyahu, p. 6.

المصدر السابق ، ص ٣٦٠ ، ٢٥ . انظر فيما يتعلق بالإرهاب العربي نتانياهو : **محاربة الإرهاب : كيف يمكن للدول الديمقراطية أن تهزم الإرهاب الداخلي والدولي** (لندن: ألسُن وبَزْبي ، ١٩٩٦) . سُمّي معهد جونَثن على اسم أخي نتانياهو الذي قُتل في الغارة على عنتيبي . وقد نشرت الأبحاث التي أُلقيت في مؤتمر المعهد الثاني بعنوان **الإرهاب : كيف يمكن للغرب أن ينتصر** ، وهو كتاب ينسب إليه نتانياهو فضل التأثير الكبير على رونَلْد رَيغَن وجورج شُلْتْس ، ويقول إنه أسهم في إقناع الولايات المتحدة باتخاذ سياسة استباقية ضدّ الإرهابيين : "كنت أرى أن مفتاح القضاء على الإرهاب الدولي هو جعل الولايات المتحدة تقود المعركة ؛ لأن هذه القيادة تعني جرَّ أقطار العالم الحرّ إلى اتّباع السكّة نفسها، كما تجرُّ القاطرة القوية بقية عربات القطار" . بعد ذلك يقول نتانياهو إن إسرائيل كانت العامل الحاسم في تغيير النظرة السائدة في عقدي السبعينيات والثمانينيات التي مؤدّاها "أن الإرهاب كان نتيجة للظلم السياسي والاجتماعي، بحيث يؤدّي ذلك إلى نتيجة حتمية هي أن الإرهاب لا يمكن التخلّص منه إلا بوضع حدٍّ لهذا الظلم . أما زملائي وأنا فقد رفضنا هذه النظرة رفضًا قاطعًا" . وقد نوّه شُلْتْس في الورقة التي قدّمها إلى المؤتمر بفضل معاهد مثل معهد جونَثن في التأثير على سياسات "العالم الحرّ" نحو الإرهاب : "هل يمكن لبلدنا ، بل هل يمكن لمجتمع الأقطار الحرّة أن تبقى في موقف الدفاع وتستوعب الضربات التي يوجهها إليها الإرهاب ؟" وهذا الكلام يجب أن يقودنا إلى مراجعة الرأي القائل إن إسرائيل قد اختطفت "حربًا تُشن على الإرهاب" للمضي في سياساتها الخاصة بغزّة والضفة الغربية من دون رادع ، أو إلى تعديل جانب من هذا الرأي في الأقلّ؛ بحيث نتدبَّر الرأي المقلق الآخر ، وهو أن إسرائيل كانت قد قرَّرت تلك السياسات ، بلعبها دورًا مهمًا في إقناع الولايات المتحدة بقبول موقفها من الإرهاب قبل ٩/١١ بوقت طويل . فقد علّق نتانياهو في المقابلة التي أجريتها معه لبرنامج **العلاقة الخطرة** بقوله : "قرأ رونَلْد رَيغَن كتابًا كتبته أنا وتأثّر به ، طبقًا لما قاله وزير الخارجية شُلْتْس ، تأثُّرًا غيَّر مسار تفكير رَيغَن، ومن ثم سياسة أمريكا

نحو الإرهاب ، أي أن هذه السياسة أصبحت أشدّ مما كانت عليه" . **محاربة الإرهاب** ، ص ٦٥-٦٩ ؛ **العلاقة الخطرة** ، محضر المقابلة مع نتانياهو ، ص ٦ .

(٧٣) نتانياهو : مكان بين الأمم ، ص ٣٦٥ .

(٧٤) المصدر نفسه ، ص ٣٧١ .

(٧٥) Grossman, "Two Years of Intifada" (2002), in *Death as a Way of Life*, p. 177.

غروسْمَن : "سنتان من الانتفاضة" (٢٠٠٢) ، في **الموت طريقةً للحياة** ، ص ١٧٧ .

(٧٦) المصدر نفسه ، ص ١٧٦ .

(٧٧) عن بن سوسان : **تاريخ** ، ص ٨٣٦ .

(٧٨) A. D. Gordon, "The Morning after the Debates on Voluntary Engagement" (1918), cited in Denis Charbit, *Sionisme: Textes fondamentaux* (Paris: Albin Michel-Menorah, 1998), pp. 577-78, in Bensoussan, *Une histoire*, p. 541.

أ. د. غوردن : "صباح اليوم التالي للمناقشات الخاصة بالالتزام الطـوعي" (١٩١٨) ، عن دني شاربيه : **الصهيونية : نصوص أساسية** (باريس : ألبان ميـشيل – منـورا ، ١٩٩٨ ، ص ٥٧٧-٧٨ ، عن بن سوسان : **تاريخ** ، ص ٥٤١ .

(٧٩) Tom Segev, *One Palestine Complete: Jews and Arabs under the British Mandate* (London: Little, Brown, 2000), p. 452.

توم سغف : **فلسطين واحدة كاملة : اليهود والعرب تحت الانتداب البريطاني** (لندن: لِتل ، بْراوْن ، ٢٠٠٠) ، ص ٤٥٢ .

(٨٠) Pappe, *A History of Modern Palestine*, pp. 134-35.

پاپ : **تاريخ فلسطين الحديثة** ، ص ١٣٤-١٣٥ .

(٨١) Berl Katznelson to Mordechai Kushnir, Jerusalem, June 1918, in *Letters*, 2:529, cited in A. Shapira, *Berl. The Biography of a Socialist Zionist: Berl Katznelson 1887-1944* (Cambridge: Cambridge University Press, 1984), p. 79.

رسالة من كاتْسنِلْسن إلى مردخاي كُشْنِر ، القدس ، حزيران ١٩١٨ ، في **رسائل** ، ٢: ٥٢٩ ، عن أ. شاپيرا : **بيرل : سيرة اشتراكي صهيوني : بيرل كاتْسنِلْسن ١٨٨٧-١٩٤٤** (كيمبرج : مطبعة جامعة كيمبرج ، ١٩٨٤) ، ص ٧٩ .

(٨٢) Eliezer Steinmann, *Meoraot* (Tel Aviv, 1937), cited in ibid., p. 773.

إليْزر شْتاينْمان : **ميئوراؤوت** (تل أبيب ، ١٩٣٧) ، عن المصدر المذكور ، ص ٧٧٣.

(٨٣) ڤايتسمان : **التجربة والخطأ** ، ص ٣٠ (التأكيد من عندي) .

(٨٤) Mirkin, cited in Marie Syrkin, *Nachmann Syrkin* (1900), cited in E. Luz, *Parallels Meet: Religion and Nationalism in the Early Zionist Movement 1882-1904*, trans. Lenn J. Schramm (Philadelphia: Jewish Publication Society, 1988), p. 341.

مِرْكِن ، عن ماري سيركن : **ناحمان سيركن** (١٩٠٠) ، عن إ. لوز : **المتوازيات تلتقي : الدين والقومية في بدايات الحركة الصهيونية ١٨٨٢-١٩٠٤** ، ترجمة: لِــن ج. شْرام (فلادِلْفيا : جمعية النشر اليهودية ، ١٩٨٨) ، ص ٣٤١ .

(٨٥) Moshe Leib Lilienblum, "The Way of Return" (1881), in Hertzberg, *The Zionist Idea*, p. 169 (my emphasis).

موشي لِلْينبْلوم : "طريق العودة" (١٨٨١) ، في كتاب هرتسبرغ : **الفكرة الصهيونية** ، ص ١٦٩ (التأكيد من عندي) .

(٨٦) عن بن سوسان : **تاريخ** ، ص ٦٤٢-٦٤٣ .

(٨٧) أي الناهضون ، أو الذاهبون إلى أرض إسرائيل (المترجم) .

(٨٨) Cited in Yosef Gorny, *Zionism and the Arabs: 1882-1948* (Oxford: Oxford University Press, 1987), pp. 61-62.

عن يوسف غورني : **الصهيونية والعرب : ١٨٨٢-١٩٤٨** (أوكسفرد : مطبعة جامعة أوكسفرد ، ١٩٨٧) ، ص ٦١-٦٢ .

(٨٩) Jabotinsky, "For the Sin We Have Committed," *Hayom*, March 3, 1940, in *The Political and Social Philosophy of Ze'ev Jabotinsky*, p. 40.

جابُتِنْسكي : "للذنْب الذي اقترفناه" ، جريد **هايوم** ، ٣ من آذار/مارس ١٩٤٠ ، في كتاب **الفلسفة السياسية والاجتماعية لزئيف جابُتِنْسكي** ، ص ٤٠ .

(٩٠) Jonathan Spyer, "Waking from the Oslo Dream," *Guardian*, May 1, 2003.

جونَثَن سْپايَر : "الاستيقاظ من حلم أوسلو" ، **الغارْدْيَن** ،الأول من الأول من آيار/مايو ٢٠٠٣ .

(٩١) شْراغاي : "هذه الأرض أرضنا" ، ص ١١ .

(٩٢) Grossman, "Arafat Arrives in Gaza" (1994), in *Death as a Way of Life*, pp. 8, 10.

غروسْمَن : "عرفات يصل إلى غزَّة" (١٩٩٤) ، في كتاب **الموت طريقة للحياة** ، ص ٨، ١٠ .

(٩٣) Lilienblum, "The Resurrection of Israel on the Land of the Fathers" (1884), cited in Charbit, *Sionisme*, pp. 19, 21; in Bensoussan, *Une histoire*, p. 86.

لِلْينبْلوم : "بعثُ إسرائيل على أرض الأجداد" (١٨٨٤) ، عن شاربيه : **الصهيونية** ، ص ١٩ ، ٢١ ؛ عن بن سوسان : **تاريخ** ، ص ٨٦ .

(٩٤) تالْمُن : **إسرائيل بين الأمم** ، ص ٩-١٠ .

(٩٥) Sprinzak, "Three Models of Religious Violence," p. 480.

سْپرنْزاك : "ثلاثة نماذج من العنف الديني" ، ص ٤٨٠ .

(٩٦) يعترض بُبخ على ترشيح ديڤد زونْشاين ، الذي رفض الخدمة في الجيش ، لجائزة نوبل لسنة ٢٠٠٤ . **هَآرِتْس** ، ٨ من تشرين الأوَّل / أكتوبر ٢٠٠٤ .

(٩٧) Ze'ev Smilansky, "From the Imaginary to Reality," *HaOlam* (1908), cited in Charbit, *Sionisme*, p. 545; in Bensoussan, *Une histoire*, p. 457.

زئيف سْملانْسكي : "من الخيال إلى الواقع" ، **هاعولام** (١٩٠٨) ؛ عن شاربيه : **الصهيونية** ، ص ٥٤٥ ؛ عن بن سوسان : **تاريخ** ، ص ٤٥٧ .

(٩٨) Ze'ev Jabotinsky, "The Morality of the Iron Wall" (1923), cited in Charbit, *Sionisme*, p. 545; in Bensoussan, *Une histoire*, p. 457.

زئيف جابُتِنْسكي : "أخلاقية الجدار الحديدي" (١٩٢٣) ، عن شاربيه : **الصهيونية** ، ص ٥٤٥ ، عن بن سوسان : **تاريخ** ، ص ٤٥٧ .

(٩٩) For a discussion of Zionism as based on a territorial concept of nationalism, see Oren Yiftachel, "Territory as the Kernel of the Nation: Space, Time and

Nationalism in Israel/Palestine," *Geopolitics* 7, 2 (Autumn 2002).

انظر مقالة أورن يفتاحِل : ""الأرض بذرةٌ للأمــة : المكــان والزمــان والقوميــة في إسرائيل/فلسطين" ، **جيوپولتِكْس** [مجلّة السياسة الكونية] ، المجلّد السابع ، العــدد ٢ (خريف ٢٠٠٠) حيث يناقش الكاتب فكرة الصهيونية القائمة على تــصوُّر للقوميــة ينهض على أساس السيطرة على الأرض .

(١٠٠) Emanuele Ottolenghi, "Anti-Zionism Is Anti-Semitism," *Guardian*, November 20, 2003.

إمانيويلي أوتولنغي : "معاداة الصهيونية هي معاداة للساميَّة" ، **الغــارْديَن** ، ٢٠ مــن تشرين الثاني/نوفمبر ٢٠٠٣ .

(١٠١) Avner Azulay, "Report of the Pan-European Jewish Roundtable" (Canisy, Normandy, January 30-February 2, 2004, p. 10.

أڤنر أزولاي : "تقرير مؤتمر الطاولة المستديرة ليهود أوروبا" (كانِسي ، بنورمَندي ، من ٣٠ من كانون الثاني/يناير إلى الثاني من شباط/فبراير ٢٠٠٤) ، ص ١٠ .

(١٠٢) دانِيل بن سيمون وغِدّيَن ليڤي ، المصدر نفسه ، ص ٣ ، ٢٩ .

(١٠٣) Uri Avnery, "Manufacturing Anti-Semites," *Gush-Shalom*, September 28, 2002.

أوري أڤنيري : "صنع أعداء للسامية" ، **غوش شالوم** ، ٢٨ من أيلول/سبتمبر ٢٠٠٢ .

(١٠٤) Yitzhak Frankenthal, " A Father's Plea to His Nation," *Guardian*, August 7, 2002.

يِتْسحاك فرانكِنتال : "دعوة من أبٍ لشعبه" ، **الغارْديَن** ، ٧ من آب/أغسطس ٢٠٠٢.

(١٠٥) Seminar of Communes, Gevat, September 10-October 10, 1943, cited in Shapira, *Land and Power*, p. 309.

ندوة الكميونات ، غفات ، ١٠ من أيلول/سبتمبر — ١٠ من تشرين الأوّل/أكتوبر ١٩٤٣ ، عن شاپيرا : **الأرض والقوّة** ، ص ٣٠٩ .

(١٠٦) بن غوريون : خطاب أمام اللجنة المركزية للهستدروت بتاريخ ٣٠ من كانون الأول/ديسمبر ١٩٤٧ ، عن مصالحة : **طرد الفلسطينيين** ، ص ١٧٦ .

(١٠٧) Cited in Masalha, *Expulsion f the Palestinians*, pp. 178-79. For a full discussion of Plan D, see Ilan Pappe, *The Making of the Arab-Israeli Conflict 1947-1951* (New York: Tauris, 2001), pp. 88-99, and *A History of Modern Palestine*, pp. 129-31.

عن مصالحة : **طرد الفلسطينيين** ، ص ١٧٨-١٧٩ . وهناك دراسة وافية للخطة د في كتاب إيلان پاپ : **نشوء الصراع العربي الإسرائيلي ١٩٤٧-١٩٥١** (نيويورك : تورس ، ٢٠٠١ ، وكتابه الآخر : **تاريخ فلسطين الحديثة** ، ص ١٢٩-١٣١ .

(١٠٨) Baruch Kimmerling, *Politicide: Areil Sharon's War against the Palestinians* (London: Verso, 2003), p. 25.

باروخ كِمَرْلِنْغ : **القتل السياسي : حرب شارون ضدّ الفلسطينيين** (لندن : ڤيرسو ، ٢٠٠٣) ، ص ٢٥ . (ترجمة العنوان تعتمد على كيفية قراءة كلمة Politicide التي نحتت على غرار كلمة suicide في عبارة suicide bombing التي تستخدم لوصف العمليات التي يفجر بها بعض الفلسطينيين أنفسهم ضدّ أهداف إسرائيلية وعلى ما تحدّثت عنه المؤلفة من أن شارون لا يريد التفاوض مع الفلسطينيين ويتصرف من جانب واحد فقط ، فكأنه يقتلهم سياسيًّا [المترجم]) .

(١٠٩) Benny Morris, *The Birth of the Palestinian Refugee Problem Revisited* (1987) (Cambridge: Cambridge University Press, 2004). Morris's book has sparked off the fiercest disputes because he exposes the atrocities perpetrated against the Palestinians in 1948 while simultaneously arguing that the policy was justified. See Ari Shavat, "Survival of the Fittest," *Ha'aretz*, January 9, 2004, and responses, "The Judgement of History," *Ha'aretz*, January 16, 2004, and Morris's reply, "I Do Not Support Expulsion," *Ha'aretz*, January 23, 2004.

بني مورِس : **عَوْدًا إلى نشوء مشكلة اللاجئين الفلسطينيين** (١٩٨٧) (كيمبرج : مطبعة جامعة كيمبرج ، ٢٠٠٤) . أثار كتاب مورِس خلافات بالغة الحدَّة؛ لأنه فضح الفظائع التي ارتكبت بحقِّ الفلسطينيين في سنة ١٩٤٨ مع أنه يقول في الوقت نفسه إن هذه السياسة كانت مبرَّرة . انظر أري شاڤات : "البقاء للأصلح" : **هَآرِتْس** ، ٩ من كانون الثاني/يناير ٢٠٠٤ والردود عليه ، "حكم التاريخ" ، ١٦ من كانون الثاني/يناير ٢٠٠٤ ، وردّ مورِس : "أنا لا أؤيِّد الطرد" ، **هَآرِتْس** ، ٢٣ من كانون الثاني/يناير ٢٠٠٤ .

(١١٠) Sara Roy, "Save Your Outrage for the End," *Index on Censorship* 3 (2003): 206.

ساره روي : "حافظ على غضبك للنهاية" ، **دليل على الرقابة** ، ٣ (٢٠٠٣) ، ص ٢٠٦ .

(١١١) David Grossman, *See Under: Love*, trans. Betsy Rosenberg (New York: Simon and Schuster, 1989), p. 197.

ديفد غروسْمَن : **انظر إلى الأسفل : حبّ** ، ترجمة: بتسي روزنْبرغ (نيويورك : سايمن وشُستَر ، ١٩٨٩) ، ص ١٩٧ .

(١١٢) المصدر نفسه ، ص ٣٨٠ .

(١١٣) المصدر نفسه.

(١١٤) المصدر نفسه.

(١١٥) المصدر نفسه ، ص ٣٩٠ .

(١١٦) كارْل شيرَر : رسالة إلى **الغارْدِيَن** ، ٢٨ من آب/أغسطس ٢٠٠٢ .

(١١٧) خاخام : عصيان الأوامر ، ص ١٦ .

(١١٨) Grossman, "The Holocaust Carrier Pigeon" (1995), in *Death as a Way of Life*, p. 13.

غروسْمَن : "حمام الزاجل من المحرقة" ، في كتاب **الموت طريقة للحياة** ، ص ١٣ .

(١١٩) بن غوريون : **المذكرات** ، ٦ : ٥٥١ وما بعدها ، عن سغف : **فلسطين واحدة كاملة** ، ص ٣٩٥ .

(١٢٠) Bernard Lazare to Theodor Herzl, February 4, 1899, cited in Nelly Wilson, *Bernard Lazare: Antisemitism and the Problem of Jewish Identity in Late Nineteenth-Century France* (Cambridge: Cambridge University Press, 1978), p. 245 (my emphasis).

رسالة من برنَرد لازار إلى تيودور هرتسل بتاريخ ٤ من شباط/فبراير ١٨٩٩ ، عن نَلي وِلْسُن : **برنرد لازار : معاداة الساميَّة والهوية اليهودية في أواخر القرن التاسع عشر في فرنسا** (كيمبرج : مطبعة جامعة كيمبرج ، ١٩٧٨) ، ص ٢٤٥ (التأكيد من عندي) .

(١٢١) غروسْمَن : **انظر إلى الأسفل : حب** ، ص ٣٥٧ .

(١٢٢) Avnery, "Masada," *Gush-Shalom*, April 30, 2002.

أفنيري : "ماسادا" ، **غوش شالوم** ، ٣٠ من نيسان/إبريل ٢٠٠٢ .

(١٢٣) "Hafkidi, Matzada, al homotayikh" ("Place Masada, Guardsmen, upon Your Walls"), *Ba-Ma'ale*, March 31, 1942, cited in Shapira, *Land and Power*, p. 315 (my emphasis).

"ضعوا الماسادا أيها الحرّاس على جدرانكم" ، **بامعالي** ، ٣١ من آذار/مارس ١٩٤٢ ، عن شاپيرا : **الأرض والقوّة** ، ص ٣١٥ (التأكيد من عندي) .

(١٢٤) بن سوسان : **تاريخ** ، ص ٧٨٧ .

(١٢٥) غروسْمَن : **انظر إلى الأسفل : حب** ، ص ٢٥ .

(١٢٦) لاڤي : "يوميات خليلية" ، ص ١٠ .

(١٢٧) غروسْمَن : "حمام الزاجل من المحرقة" ، ص ١٦ .

(١٢٨) "تقرير مؤتمر الطاولة المستديرة ليهود أوروبا" ، ص ٣٥ .

(١٢٩) Amir Ben-David, "In the Service of Refusal," *Ha'aretz*, October 1, 2004.

أمير بن ديڤد : "في خدمة الرفض" ، **هآرِتْس** ، الأول من تشرين الأوّل/أكتوبر ٢٠٠٤.

(١٣٠) غروسْمَن : **انظر إلى الأسفل : حب** ، ص ٦٧ .

(١٣١) روي : "وفّروا غضبكم للنهاية" ، ص ٢٠٨-٢٠٩ .

(١٣٢) Avnery, "Revenge of a Child," *Gush-Shalom*, November 16, 2002.

أفنيري : "انتقام طفل" ، **غوش شالوم** ، ١٦ من تشرين الثاني/نوفمبر ٢٠٠٢ .

(١٣٣) Grossman, "Yes, Prime Minister" (1995), in *Death as a Way of Life*, p. 21; cited in letter from Joseph Eagle," Apartheid Revisited," *Guardian*, July 24, 2002.

غروسْمَن : "نعم ، سيدي الرئيس" (١٩٩٥) ، في **الموت طريقة للحياة** ، ص ٢١ ؛ عن رسالة من جوزف إيغل : العزل العنصري مرة ثانية" ، **الغارْدِيَن** ، ٢٤ من تموز/يوليو ٢٠٠٢ . (عنوان مقالة غروسْمَن مأخوذ من عنوان برنامج بريطاني ساخر يتناول جوانب من الحياة السياسية في بريطانيا [المترجم] .)

(١٣٤) Lazare in Wilson, *Bernard Lazare*, p. 245. Compare Ahad Ha'am, in his critique of Herzl, "The Wrong Way": "[The point is] not to advocate this or that solution of the national problem, but to impart the knowledge which would enable the Jewish people to understand itself and to decide which policy would be in line with its character and its potentialities," in Kohn, *Nationalism and the Jewish Ethic*, pp. 21-22. And Buber in 1949: "Nothing remains to us except the hope of reaching, via deep disappointments and difficult trials, via serious self-examination and the destruction of illusion...to a new juncture....Today we cannot imagine it; we have no certainty of it, for from the point where we presently stand, it is much harder to get there than to any earlier point in the path." "Should the Ichud Accept the Decree of History?" p. 251.

لازار ، في كتاب ولسن : **برنرد لازار** ، ص ٢٤٥ . قارن بين ما قاله أحاد هَعــام في نقده هرتسل في مقالته المعنونة "الطريق الخطأ" : "أعني أنه يجب ألاّ أن نساند هذا الحلّ ولا ذاك للمشكلة القومية، بل أن نعمِّم المعرفة التي يمكن أن تجعل اليهــود يفهمــون أنفسهم وأن يقرِّروا اتباع السياسة التي تتَّفق وطبيعتهم وإمكاناتهم" ، في كتاب كون : **القومية والخليقة اليهودية** ، ص ٢١-٢٢ . وما قاله بوبر في سنة ١٩٤٩ : "لم يبــق أمامنا إلا الأمل بأن نصل ، عبر خيبات الأمل والتجارب الصعبة ، عبر تفحُّص الذات وتبديد الأوهام ... إلى مرحلة جديدة ... لا يمكننا تصورها الآن ، ولسنا واثقين منها؛ لأن الوصول إليها من حيث نقف، أصعب من الوصول إلى أية مرحلة مــن مراحــل الماضي" . "هل يجب على الإيكود قبول حكم التاريخ؟" ص ٢٥١ .

(١٣٥) *Confronting Views: Nine Photographers on the Israel-Palestinian Conflict*, curated by Wim Melis (Groningen: Aurora Borealis, 2002).

مشاهد متعارضة : تسعة مصوِّرين يصوِّرون الصراع الإسرائيلي الفلسطيني ، نظَّمه وِم مِلِس (غرونِنْغِن : أورورا بوريالِس ، ٢٠٠٢)

(١٣٦) Sara Roy, "The Revenge Must Stop" (unpublished, 2002), cited in Ellis, *Israel and Palestine Out of the Ashes*, p. 166.

سارة روي : "يجب أن نضع حدًّا للانتقام" (غير منشورة ، ٢٠٠٢) ، عــن إلِــس : **إسرائيل وفلسطين تنبعثان من الرماد** ، ص ١٦٦ .

(١٣٧) إلِيزر شتاينمان ، عن بن سوسان : **تاريخ** ، ص ٧٧٣ .

(١٣٨) Micah Joseph Berdichevski, "In Two Directions" (1900-1903), in Hertzberg, *The Zionist Idea*, p. 295.

ميخا جوزف برِدِچِفسكي : "باتِّجاهين" (١٩٠٠-١٩٠٣) ، في كتاب هرتــسبرغ : **الفكرة الصهيونية** ، ص ٢٩٥ .

(١٣٩) Wezmann, "The Ben-Gurion-Weizmann Controversy" (arguments delivered at a private meeting, New York, June 27, 1942), in *Letters and Papers*, vol. 2, ser. B, pp. 492-93.

ڤايتسمان : "الخلاف بين بن غوريون وڤايتسمان" (آراء طرحت في لقاء خـــاص ، في ٢٧ من حزيران/يونيو ١٩٤٢) ، في **رسائل وأوراق** ، المجلّد ٢ ، السلـــسلة ب ، ص ٤٩٢-٤٩٣ .

(١٤٠) بن سوسان : **تاريخ** ، ص ٨٠٦ .

(١٤١) رونيت خاخام : **عصيان الأوامر** ، "المقدّمة : أحداث بارزة في الصراع الإســـرائيلي الفلسطيني" ، ص ٨ .

(١٤٢) لاڤي : "يوميّات خليلية" ، ص ١٠ .

(١٤٣) خاخام : **شقُّ عصا الطاعة** ، ص ٢٧ .

(١٤٤) بن غوريون : **إسرائيل** ، ص ٦٤ (التأكيد موجود في الأصل) .

(١٤٥) المصدر نفسه ، ص ٦٥ (التأكيد من عندي) .

(١٤٦) المصدر نفسه ، ص ٨٢٢ (التأكيد من عندي) .

(١٤٧) المصدر نفسه.

(١٤٨) هارتْمَن : **الإسرائيليّون والتراث اليهودي** ، ص ١٧ .

(١٤٩) عن شاپيرا : **الأرض والقوّة** ، ص ٩٠ .

(١٥٠) بن غوريون : **إسرائيل** ، ص ٧٩٢ .

(١٥١) المصدر نفسه ، ص ٧٩٣ .

(١٥٢) المصدر نفسه.

(١٥٣) المصدر نفسه ، ص ٧٩٤ .

(١٥٤) المصدر نفسه ، ص ٨٠٠ .

(١٥٥) عبارة [كذا] موجودة في النص الأصلي (المترجم) .

(١٥٦) المصدر نفسه ، ص ٨٠٢ .

(١٥٧) المصدر نفسه ، ص ٨٠٣ .

(١٥٨) بوبر : "هل يجب على الإيكود قبول حكم التاريخ ؟" ص ٢٥١ .

(١٥٩) تذكر الكاتبة كاي فرويب في شرحها لمصطلح **sublation** أن هيغل لا يستعمل اصطلاح **synthesis** أو التركيب للتعبير عن حلّ التناقض بين الأطروحة ونقيضها ، بل يستعمل هذا الاصطلاح الذي تقول إنه لا يلغي التناقض، ولكنه يرفعه إلى مستوى أعلى ، وهذا هو المعنى الحرفي للكلمة الألمانية **aufheben** التي تقابـل المـصطلح الإنكليزي . ولذا فقد تصحُّ ترجمة المصطلح بالرفع أو الارتفـاع بـالمعنيين : الحـرفي والمجـازي. انظـر http://www.hegel.net/en/sublation.htm (المترجم) .

(١٦٠) Scholem, "Encounter with Zion and the World (Decline)," in *The Fullness of Time*, pp. 87-89.

شولم : "مواجهة مع صهيون والعالم (السقوط)" في **اكتمال الزمن** ، ص ٨٧-٨٩ .

(١٦١) Azulay, "The Second Pan-European Jewish Roundtable," p. 10.

أزولاي : "المائدة المستديرة الثانية ليهود أوروبا" ، ص ١٠ .

المؤلفة فى سطور:

جاكلين روز

حصلت على الليسانس فى اللغة الإنجليزية وآدابها من جامعة أكسفورد عـــام ١٩٧١.

وعلى الماجستير فى الأدب المقارن من جامعة السوربون عام ١٩٧٢،

وعلى الدكتوراه فى الأدب الإنجليزى من جامعة لندن عام ١٩٧٩،

وهى الآن أستاذة كرسى فى جامعة لندن.

المترجم في سطور:

محمد عصفور

ولد فى عين غوال، حيفا، سنة ١٩٤٠.

حصل على شهادة البكالوريوس من قسم اللغة الإنجليزية بجامعة بغداد سنة ١٩٦٤.

حصل على الدكتوراه من جامعة إنديانا بالولايات المتحدة سنة ١٩٧٣.

عمل فى الجامعة الأردنية من سنة ١٩٧٣ إلى سنة ٢٠٠٠.

عمل فى جامعة الإمارات العربية المتحدة من سنة ١٩٩٤ إلى سنة ١٩٩٨.

عمل فى جامعة الشارقة من سنة ٢٠٠٠ إلى سنة ٢٠٠٦.

يعمل حاليًا فى جامعة فيلادلفيا بالأردن.

شغل منصب رئاسة قسم اللغة الإنجليزية فى الجامعة الأردنية عدة مرات.

شغل منصب عميد كلية الآداب فى الجامعة الأردنية مرتين.

له اهتمامات بحثية متعددة منها الأدب المقارن، أدب الفترة الرومانسية، شكسبير ، الشعر العربى الحديث، الترجمة.

من أبحاثه باللغة الإنجليزية دراسات تتعلق بالشعراء : شلى، وسذى، وتوماس مور، وشكسبير، والدكتور جونسن، وجبرا إبراهيم جبرا، وبالعربية له دراسات عن جبرا، ومحمود درويش، وأبى القاسم الشابى، إلخ.

من جهوده فى الترجمة ترجمة رواية جبرا "صيادون فى شارع ضيق"، و"البدائية"، و"مفاهيم نقدية"، و"تشريح النقد"، و"البنيوية وما بعدها"، و"فجر العلم الحديث".

كذلك راجع ترجمات عدد من الكتب التى نشرتها سلسلة عالم المعرفة الكويتية.

وكتب عدة دراسات فى الترجمة تناول فى إحداها موضوع ترجمة الشعر متمثلاً بترجمة نازك الملائكة لقصيدة "مرثية فى مقبرة" لتوماس غراى، وتناول فى دراسة أخرى تأثير الترجمة على اللغة العربية.

كذلك كتب دراسة نشرتها له مجلة اللغويات العربية التى تصدر فى ألمانيا عن مشكلات المعاجم الثنائية التى تحاول إيجاد مصطلحات مقابلة لمصطلحات ومفاهيم ليس لها مقابل باللغة العربية.

المقدم فى سطور:

محمد شاهين

أستاذ الأدب الإنجليزى والأدب المقارن بالجامعة الأردنية.

من كتبه بالإنجليزية التى نشرتها دار النشر ماكميلان – لندن:

" الدوائى مردث".

"القصة العربية القصيرة" (ط. أولى ١٩٨٩، ط. ثانية).

"فورستر وسياسة الاستعمار".

" إليوت فى العربية" (مطبعة جامعة مين – أمريكا).

"باوند فى العربية" (مطبعة جامعة مين – أمريكا).

قام بنشر العديد من الأبحاث بالإنجليزية والعربية فى مجلات عالمية

من كتبه بالعربية:

إدوارد سعيد: رواية للأجيال.

إدوارد سعيد: مقالات وحوارت.

تأثير إليوت فى العربية: السباب – صلاح عبد الصبور - محمود درويش.

الأسطورة والأدب.

آفاق الزاوية.

التصحيح اللغوى : أسامة عرابى

الإشراف الفنى : حسن كامل